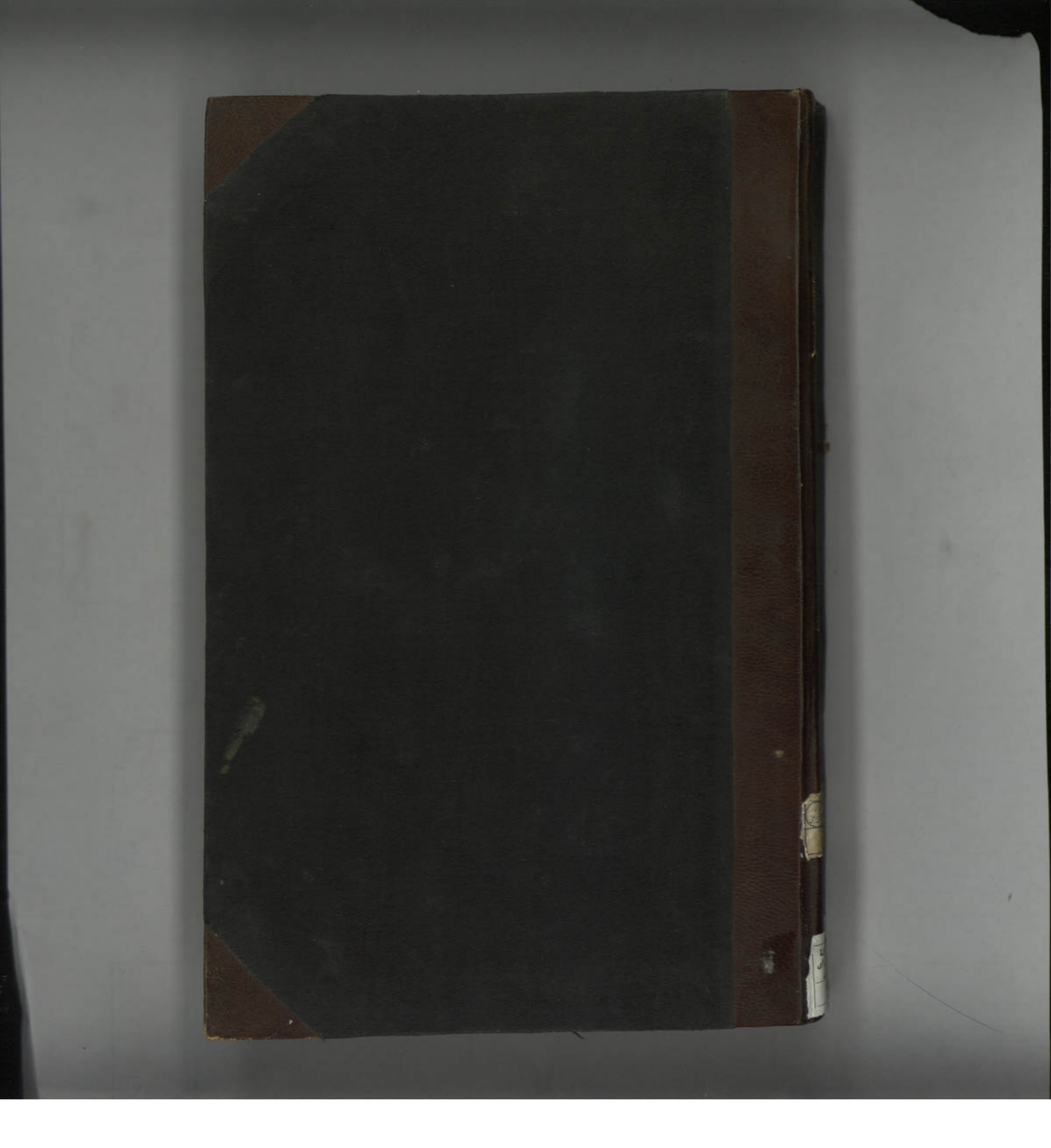
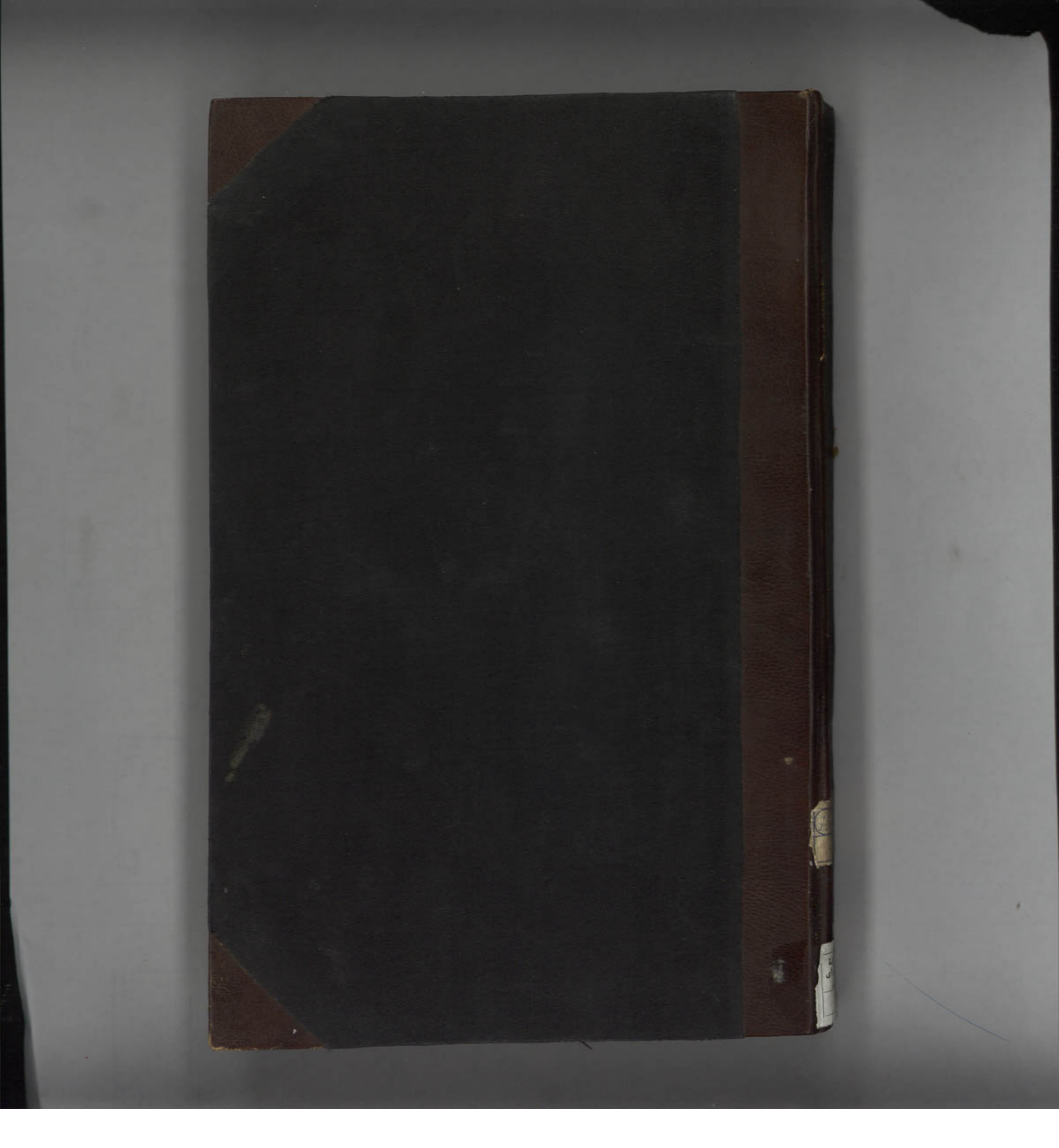





بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب سفر اول از اسفار اربعهٔ ملاصدرا
مؤلف صدرالدین شیرازی
موضوع تألیف حکمت
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۹۷
۱۲۵
بازرسی شد
۳۷ - ۶۳


کتابخانه مجلس شورای ملی
نمره دفتر ۹۷
جلد ۳۳
منجمله کتب خریداری جهة
بازدید شد
۱۳۸۱
۱۷



بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لواهب العقل والخیر والجود والصلوة والسلام علی نقطة دایرة الوجود ونکتة سرا شرق کل موجود المقصود لولا البعث
اوکان مشکورا ولانم الله شاکر الحمد سبحانه اولیائه الذی ختم به دیوان الرسالة وتم به بنیان النبوة وشید بوجوده مبانی المجد
وقواعد الفتوة وعلی عترته المطهرین واهل بیته المخلصین عن ادناس البشریة المتحیین بادویة المعارف الالهیة افضل الصلوات
واکمل التسلیمات **اما بعد** فیقول الملتجی الی باب ربه الکریم محمد المشتهر بصدر الدین ابراهیم ان هذه نکات متعلقة بتفسیر
ایة النور تدل علی بدیع الفاظه فم الایام وانشرح بحسن نظمه صدر الانام بتبیین الرشد ببیانه ویلوح الحق من بیانه فحق ان
یصرف العمر فی اقتباس لوایح انواره واقتناص شوارد اسراره ولا یبعد ان یطلع احد علی ما لم یطلع علیه غیره ولکل نفس طالبة
حظ من نور الله قل او کثر ولکل قلب منکسر حظ من سر الله بطن او ظهر فسنح الخاطر الذی خرجت منه خطرات البلایا وظهر
علی حده اثر من وقع علیه الرزایا حمد الله نکد الزمان وصبر علی الهموم والاحزان وفرقة الاحباء والاخوان تمکث
اشفق من دمعی علی بصری ❁ فالیوم کل عزیز بعدهم هانا فشمرت عن ساق الجد والاجتهاد وسعیت بکسر الازار لنیل هذا
المراد علی ما انا فیه من قلة البضاعة وقصر الباع والفتور فی الصناعة وعدم المتاع وما اری علیه الزمان من دناءة حالة
وکدر حاله مع انی لی قلب لا تجذبه الدهور وشوشة الامور ومسه مضض العنا واعراض شیخ الادا ان
کان بالزمان بقیة مما تؤثر الکرام فها انا اقترحت منه سائلا من الله حسن التوفیق وبیده ازمة الفوز بالتحقیق فقولی ابحث
عن اشارة فی تحقیق هذه الایة **الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح**

فنسبة مفهوم الوجود الی افراده کنسبة مفهوم الشیء الی افراده لکن الوجودات معان مجهولة الاسامی سوی اختلاف الاوات
بالمراتب الکمالیة والنقیصة شرح بما سیأتی انها وجود کذا او وجود کذا والوجود الذی لا سبب له ثم فی ترتیب الجمیع فی ان
الوجود العام البدیهی والمهیات معان معلومة الاسامی والخواص فی ان الوجود ما هو بسیطة
وان حقیقة الوجود لیست معنی جنسیا ولا نوعیا ولا کلیا مطلقا اعلم ان الحقایق الوجودیة لا تتقوم من جنس وفصل وبیان
ذلک بعد ما تقرر فی علم المیزان ان نسبة الجنس الی الفصل لیس فی تقومه من حیث هو هو بل ان الجنس والفصل
فان الفصل کالعلة المفیدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصیلیة العقلیة فلو انه لو کان لحقیقة الوجود جنس وفصل لکان
جنسه اما حقیقة الوجود او ماهیة اخری معروضة للوجود فعلی الاول یلزم ان یکون الفصل مفیدا لمعنی ذات الجنس فکان الفصل
المقسم مقوما هذا خلف وعلی الثانی یکون حقیقة الوجود اما الفصل وشیئا اخر وعلی کلا التقدیرین یلزم تحقق الغرض کما
لا یخفی لان الطبایع المحمولة متحدة بحسب الوجود متخالفة بحسب المعنی والمفهوم وهنا لیس الامر کذلک وایضا یلزم ترکب الوجود
الذی لا سبب له اصلا وهو محال واما ما قیل فی نفی کون الوجود جنسا من انه لو کان جنسا لکان فصله اما وجودا او غیر وجود
فان کان وجودا یلزم ان یکون الفصل مکان النوع اذ حمل علیه الجنس وان کان غیر وجود لزم کون الوجود غیر وجود
لزم کون الوجود غیر وجود لزم کون الوجود غیر وجود فهو ضعیف فان فصول الجواهر البسیطة مثلا جواهر ومع
ذلک لیست انواعا مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هی فصول فقط وکذا فصل الحیوان نوع عام حی کیفیة ذات
من فی قبل اشارة الیه واذا تقرر نفی کون الوجود جنسا من نفی المحصلات الفصلیة عنه فمثل الانسان المذکور من اشیاء
نوعیة بالجملة عموم وکلیة بحسبها یتبع به بخلاف غیر فصلی عنه کالمحصلات الخارجیة من المصنفات وغیرها فان تلک
الامور انما هی اسباب فی کون الشیء موجودا بالفعل لا فی تقویم معنی الذات وتقریر ماهیتها وکان النوع لا یحتاج الی
الفصل فی کونها متصفا بالمعنی الجنسی بل فی کونه محصلا بالفعل وکذلک الشخص لا یحتاج الی المشخص فی کونه متصفا بالمعنی
الذی هو النوع بل یحتاج الیه فی کونه موجودا وهذا انما یتصور فی غیر حقیقة الوجود فلو کان لحقیقة الوجود مشخص
بما یزید علی ذاته کان الشخص داخلا فی ماهیة النوع فثبت ان ما هو حقیقة الوجود لیس معنی جنسیا ولا نوعیا ولا کلیا من
الکلیات وکل کلی وان کان من الثلثة الباقیة فهو راجع الی الجنس والنوع کما لا یخفی فظهر ان الوجودات هویات
عینیة ومشخصات بذواتها من غیر ان توصف بالجنسیة والنوعیة والکلیة والجزئیة بمعنی کونها مندرجة تحت
نوع او جنس او بمعنی کونها مشخصة بامر زاید علی ذاتها بل انما هی متمیزة بذواتها لا بامر فصلی او عرضی

واذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها واذ لا حد لها فلا برهان عليه لتشاركهما في الحدود وكانت الاشارة الى تعينها
بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة

في ان حقيقة الوجود لا سبب لها بسبب من الوجوه اني لا اظنك ممن يتفطن مما تلونا عليك ان الوجود
لا يمكن تأليف حقيقته من شيئين من كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية الست اذ نظرت الى
ما يتألف جوهر الذات منه من غيره وجدت الذات في سنخها جوهرا مشابها لها وان لم يكن على انها الاثر
منها بل على ان حقيقتها في انها هي متعلقة القوام بها بل جوهر الذات بعينه [illegible] جوهرين سواء كانا بحسب
الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا افرض الحقيقة الوجودية من حيث هي هي مادية جوهر ذاته فكل واحد من
تلك المقدمات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل في تلك المبدأ قبل نفسه واما ان يكون احد
منها امرا غير الوجود فمثل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ماوراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض
مجموع تلك الامور عاد الى بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود
وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما تقوم
بها اي الوجود فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع
ذاته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة او ينحل الى اشياء متحدة الحقيقة والوجود والتحليل ممتنع ان يقع
تحليل حقيقة الى شيء وشيء بوجه من الوجوه وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى فحيث اصلا لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا
واذ قد علمت استحالة تقدم غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته
فهو متقرر بنفسه وجود ذاته فلا يتعلق بشيء اصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته الاخيرة فاذن
من حيث هو موجود لا فاعل له ولا غاية ولا مادة يتحصل هي اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون
هو لها بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه كل الحركات
وكافة المهيات فيتعاظم الوجود عن ان يتعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا ولا سبب به ولا سبب
ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له وستطلع على تفاصيل هذه المعاني ان شاء الله تعالى [illegible] انه قد نفى
بعد هذه شبهات في كون الوجود ذا حقائق متخالفة ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان الوجود في
الاعيان صفة للمهية فهي قابلة له اما ان يكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله

في

قبل الوجود وهو محال

فيتخالف المراتب بالنوع لاجل مهيتها لا الوجود فتخصيص الموجود على الوجه الاول بحسب ذاته واما على الوجه الثاني
فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير متعلقا بالغير مقوم
به كما ان الاستغناء عن غير مقوم للواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له وقال في موضع
آخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له واما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك
مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا قد تغيرت حقيقتهما
انتهى اقول ان العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدده واقامة البرهان عليه حيث يحكم بجنسه من ان جميع
الموجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي واشعة وظلال
للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق
بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها لا ان لها حقايق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي
في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس غيرها الا
شؤونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم
او خيال او عكوس في المرايا او ظلال واقامة الحجة بتفصيل اسه وتاييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب
العالي الشريف والمحبوب الغالي اللطيف سنورده في موضعه كما وعدنا ان شاء الله العزيز وعلمنا فيه سابقا حده
ثمناه بطرح الكونين هذا وقيل تخصيص الوجود في الممكنات انما كان باضافته الى موضوعه لان الاضافة تحصه من
خارج فان الوجود والموضوع عرض وكل عرض فانه يتقوم بوجوده في موضوعه فوجود كل ماهية يتقوم بما هي
الى تلك المهية كما لكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس بشيء فان كون العرض
في نفسه وان كان نفس كونه في موضوعه بناء على التقرير ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود
ليس بالقياس الى موضوعه كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون شيء في الموضوع كون شيء في نفسه
هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء اخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء
للجسم ففرق اذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع وهو المفهوم من كلام القائل المذكور وفرق
آخر ايضا بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث
قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا

انها لما جعلها الى الوجود حتى يكون موجوده واستغنائها الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال وجوده
في موضوعه موجوده في نفسه بمعنى ان الموجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود
موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وعلى هذا يجب ان يحمل ايضا الاعلى ما فهمه قوم
من يحمل على اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره في موضع آخر من التعليقات وهو قوله فالوجود الذي
للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال تلميذه في كتاب التحصيل
نحن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يتخصص كل موجود بوجود خاص والوجود
الا ان تخصيصه بحصول يكون الوجود الذي يطلق على هذا الوجه عينا او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها
يصير الشيء موجودا او قال فيه ايضا كل موجود في ذهنه فله ماهية فبماهيته بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها
انها واجبة اول او لا بغيره كذا قوله فيما بعد اذا قلنا وجود كذا فانما يعني به موجوديته ولو كان الوجود به
يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود آخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان انتهى فان غرضه
من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للموجودات كما تحسب بل المراد منها صرف الوجود الذي هو موجودية
وموجودية الماهية لا بامر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فغرضه ان صيرورة الشيء في الاعيان من تلك الامر
المفروض ما به يصير الشيء في الاعيان ليتلايم اجزاء كلامه سابقا ولاحقا وما اكثر ما زلت اقدام المتأخرين حيث حملوا
هذه العبارات وامثالها المأثورة من الشيخ الرئيس واترابه واتباعه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في الماهيات سوى
الحصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتاصل الماهيات حتى ان
هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقائق المتاصلة الواقعة
في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود
ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الآتية انشاء الله تعالى وستعلم ايضا ان مراتب الوجودات الامكانية التي
هي حقائق الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امورا مستقلة بحيالها وهويات
متاصلة بذواتها بل انما هي شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه
حكاية عما سنبسطه لك ونحققه انشاء الله تعالى وبالجملة فقد تبين لك الان ان مفهوم الوجود العام وان كان
الانتزاعي ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن افراده ولوازمه امور عينية كما ان الشيء كذلك بالقياس الى افراده الا بسبب

عند الصوفية والثاني لا يكون مجعولا لانه بعد ما جعلنا المقسم الموجود فالقسمة ممكنا سواء كان مهية او انية الا ان موجودية
المهيات بانضمام الوجود لها واتصافها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء
والظلال على الهياكل والقوابل بل تطوع بالاطوار الوجودية المنسوبة الى المهيات نحو الانصباغ والاتصال او الانسلاخ
والى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع والاتمام والتجلي والفيض والرشح الى غير ذلك مما تبين
تقدسه وغناه عما سواه فيصدق حمل مفهوم الموجود العام وسائر الانتزاعيات على المعنى الواجب لذاته بنفس ذاته
بلا حيثية جهة اخرى واعتبار امر آخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية والانتزاعية التعليلية والتقييدية وفي الممكن
حيثية اخرى انضمامية اتحادية اذا اريد المهية او ارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو من الوجود واذ انكشف لك بنور
البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاده مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس الا كون
ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه فامكان المهيات الخارجة
عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات
هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقائقها تعلقات الى غيرها فحقائقها حقائق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا
استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف المهيات الكلية فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها معان
متصورة يمكنها ما دام وجوداتها ولو في العقل فانها ما لم تنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة العقلية اليها بانها
ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا
وابدا وحقائقها حقائق تعلقية فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هي هي وانها ليست الا هي وانها لا موجودة
ولا معدومة ولا متقدمة ولا متأخرة ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول بل الحكم عليها
عليها يجب ذاتها ولو في وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء بنعت من النعوت الا بانها
هي هي لا غير بخلاف الوجودات فان حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض قطعها
عن القيوم الجاعل لانها هي هي اذ ليست لها ثبوت انفصالية استقلالية فمع هذا فانها عينيات صرفة بلا
ابهام ووجودات محضة بلا مهيات وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف ذكي
في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة ثانية وقريحة
فكان المهيات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والا اكتناهها بمهياتها الا بتصور ما يتحقق

عليها من مقوماتها الذاتية فكما يمكن كون شئ من انحاء الوجود العاقلة الذوات لا من حيث شي ما مثل هو مقوم له من مبادية الوجودية ومقوماته الفاعلية ومن تعمق تعمقا شديدا في ما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود وان الحد الاوسط في البرهان بعينه هو الحد المتاخر الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا ان الجواب عن ما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد يجد اشارة لطيفة فاما تفصيل واتضح الى صحة ما قلناه وبالجملة تجرد الممكن عن مقوماته بحسب المهية او الوجود ليس الا من عمل النفس وتصرفات النفس وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ما حصل في نفس ذاته الامكان والافتقار لا يصح ان يقتضي وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجح وجوده او عدمه سواء بلغ حد الوجوب او لا فان تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود او اولوية رجحانا متقدما على وجوده او اولوية باعثه لتحققه انما نشا من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطل محض وليس له حيثية امتياز ولا تاثير ولا اقتضاء

لو اقتضى ذات الممكن اولوية وجوده ورجحانه لزم ترجيح من غير مرجح اذ لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا مخصص حيث اقتضى [illegible]

اولوية وجوده وتخصيصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شئ منهما عن الاخر لبطلانهما في تلك المرتبة لزم ما ذكرنا من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فما من شئ وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود وبهذه النعمة الروحانية قيل اشرت نفس النبي اهتزازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل وطرب طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم لا عيش الا عيش الاخرة واما الحق فقد يعني به الوجود في الاعيان مطلقا فحقية كل شئ نحو وجوده العيني وقد يعني به الوجود الدائم وقد يعني به الواجب لذاته وقد يفهم منه حال القول او العقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر اليه وقد ظن من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول والعقد والصدق نسبتهما الى الامر في نفسه فالفرق بينهما بهذا الوجه فيما تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا واول الاقاويل الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب فانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات والنتائج وهذه خاصة من عوارض الموجود

وقصوره عن درجة الكمال الاتم النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزينة والكمال ودفع بازائها مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالمهيات الامكانية كما يستطيع لك زيادة اطلاع عليه فيما يقرع سمعك ثم ان الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى الوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم والاشتباه عن ذاته بذاته وعن المهية بانضمامه اليها ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات الى المهية لا تمتنع المهية المعدومية بل انما تمتنع باعتبار ملزومه وما يشرح هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا اصلية واجبا او وجودا ممكنا متعلقا ارتباطيا والوجودات الامكانية هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا انها لها نهاية مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالمهيات الامكانية حيث ان لكل منها حقيقة مهية وقد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجود الحقيقية التي ليست هي الا شئونات ذاته تعالى وصفاته العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوئه وجلاله لكل ما يسر ذلك بر انه انشاء الله تعالى العزيز ونحن بصدد ان الوجود في كل شئ امر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجودية المهية فان نسبة الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى المهية نسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدء الاثر واثر المبدء ليس الا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود انفسها رائحة الوجود كما ستحقق في مبحث الجعل من ان المجعول اول اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من الوجود لا مهية من المهيات فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات وجعله طارد العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا وشرحا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شئ متحقق كما اشرنا اليه فاكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المدققين من ان الحكم بتقدم الوجود

على فعلية المهيات غير صحيح لانه ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول الحكم تقدمه على تقوم المهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاع العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الالهيات الشفا بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما كان فهو غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عرى من ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره مزدوج تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء المهية ومعنى الوجود الاثباتي المشترع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان المهية موجودية والموجود موجودية اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه ضربا من الاتحاد والانتزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو في الادراك لا بحسب العين ولتقدم اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد اي اتحاد هو بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض من امر فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض ومع لا شبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب القوة والا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما بخواص الانتساب ملاحظة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي فالاتحاد بين المهيات والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امورا حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود واما بان يكون المهيات امورا انتزاعية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور وبالجملة الوجود العيني وان كان حقيقة واحدة ونوعا بسيطا لا جنس له ولا فصل ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بامر خارج الا انه مشترك بين جميع المهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده بها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشأ لانتزاع الموجودية هو الموجود ومن حيث انه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبحصول موجودية المهيات هو الوجود فكل من مفهومي الوجود الانتزاعي والحقيقي مشترك من المهيات

الان

لسنهان المادة والفعلية والوجوب شبهان الصورة فهي كل ممكن كثرة تركيبية من امرين شبه المادة والاخر شبه الصورة فاذن البساطة المحضة مما يمتنع تحققها في عالم الامكان لا في اصول الجواهر والذوات ولا في فروع الاعراض والصفات واما الوترية فهي ايضا مما ... الحقيقة الالهية ان كل ممكن بحسب مهيته ومفهوم لا يابى بمعناه ان يكون هناك عدة افراد يشترك معه فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة ولا فردانية للممكن على التحقيق بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة وادون فكلا وحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة بل الوحدة فيها اتحاد والاتحاد مفهومه تالف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة في الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية وهي التي افاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولي فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة المحضة كالوحدة الشخصية للعقل الاول التي بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة سائر العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصورة ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التي هي كثيرة بالقوة من غير ان يجامعها ثم وحدة الهيولى التي هي بعينها جامعة الكثرتها وتفصيلها الى الحقائق النوعية والشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان الامكان عنصر التركيب فالتركيب صورة الامكان فان المركب ما هو مركب من دون النظر الى خصوصية جزء او اجزاء ان حالة عدم الاستقلال في الوجود والوجوب في العدم والامتناع وكيف يتحقق الا افتقار ولا يكون هناك الا امكان واما المركب من واجبين بنفسه وضدين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضي الاجتماع فهذه مجرد عنوانات ليست عنوانا لذوات متقررة في انفسها متجوهرة في حاقها وتلك المفهومات لا يحمل على انفسها الحمل الصناعي الشائع فكما ان المفهوم شريك الباري ليس الا نفس مفهوم شريك الباري لا ان يحمل عليه شريك الباري بل يحمل عليه انه من الممكنات لنفسانية الفائضة عليها الاجل تصرف النفس المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقائضها ومع ذلك وجوبها وامتناعها تابع لوجوب اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم والمستحيل في النقيضين او الضدين هو الاجتماع في الوجود والموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على اي وجه كانا وهي ان الوحدة معتبرة في اقسام كل معنى يكون موضوعا للحكم كلي وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان

كذا اى كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود واحد فهو بسيط وكل ما له طبيعة واحدة حيوانية
فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضنا الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له اشتمال الامكان
ولا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستانف سوى الامتناعين
الجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له الا وجوب هذا وامتناع ذلك الغير المركب
من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين
احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا والاخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا
ولا صاهلا بل ولا موجودا انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا الا امر ثالث وحيوانية ثالثة وسمى في مباحث
الوحدة انها لا تفارق الوجود فان لا وحدة له لا وجود له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات
ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى عدم علة وجوده وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه وذلك
غير متصور في اجزاء هذه المركب لعدم الامكان فمردود بان علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء
اولا بالذات كما ان علة وجوده كذلك وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا
وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فكان عدم جزء ما وهو الذي
يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستندا الى عدم علتها فلم يعدم الا بانعدامها
فيستند اليه عدم ذلك المركب بالواسطة فاذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهى عدم المركب
الى عدمه الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه الى عدم امر آخر كما تقف سلسلة الوجودات الى الوجود الضروري
الذاتي الازلي [blank] في ان الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات ان كثيرا من
المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يحيلون الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل
ما يستلزم وقوعه في نفس الامر ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات وبنوا ذلك على ان امكان الملزوم
بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو ايضا دم الملازمة بينهما وهذا لو
صح لاستوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها لان العلة
قد تجب حيث لم يكن المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما تحقق وعجب
ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم

امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام من الممكن
والمحال كون بعض اللازم غير ضروري بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم او غير
الوجود او لا ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي هي فلا يتوهمن ان هذا الامكان
وهو من المستحيل كما برهن ان هذا امكان بالقياس الى الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان
كان في ظاهر الامر يوهم انه على اسلوب الفحص والتحقيق الا انه سخيف لما علم ان الامكان بالقياس الى الغير
انما يتصور بين شيئين ليست بينهما علاقة الايجاب والوجوب والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة
الذاتية السببية والمسببية في الوجود والعدم وبقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي في الحكيم القدسي
ضاعف الله قدره حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول الاول عدم الواجب لذاته ليس كوجوب
استلزام الممكن المحال بالذات لانه انما يستلزم عدم عينه الاولى العلة فان ذات المبدأ الاول لا
يتعلق بالمعلول الاول لولا الاتصاف بالعلية لكان المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم ثم
كان لذاته معلولا او لا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق هو عدم كون العلة بما هي متصفة
بالعلة واجبة في ذاتها فانه انما صار محالا من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث
ذاته لا بما هي متصلة بالعلية وهذا بخلاف تلك اعني فرض عدم العلة الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول
مطلقا لان ذاته انما افاضها العلة الاولى لا غير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شانه ودقة
رايه ودقة نظره في الالهيات الالهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ما له من النعوت وان
العلة الاولى انما يوجب عليتها نفس الذات من دون حالة منتظرة او داعية زائدة وانها هي القيوم الجواد
تام القيومية والافاضة بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون المغايرة الخارجية والعقلية بحسب التحليل فلو
فرض وسبيله السبب الاول شيئا ممكنا يصح الملازمة بينها وبين المعلول الاول فقلنا الكلام الى
الملازمة بين الجهة والسبب الاول لامكانها ووجوبه فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود المحذور
الاول كيف وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات
او بحسب خيراته الاضافية ورشحاته الافاضية فالحق في هذا المقام ان المعلول له جهة امكانية ووجود
مستفاد من الواجب فتركب هويته العينية من امرين متشبهين بالمادة والصورة احدهما محض القوة

والقوه والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعليه والظهور والوجوب وقد علمت من تضاعيف ما
ان منشا التعلق والعليه بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات والمهية لا علاقة لها بالذات مع العلة
الا من قبل الوجود المنسوب اليها وقد مر ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكني غير معناه في المهية وان
احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فانه ينافيها فنقول ان المعلول الاول ان عدم
جهته التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الاتم وخصوصية تعينه المصحوب بشوب الظلمة والعدم وان
كان مستورا عند ضياء كبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نور الازل فعدمه ممكن بهذا الاعتبار
بل حال عدمه كحال وجوده ازلا وابدا من تلك الجهة ما شم رائحة شي منهما بحسب جهته من حيث هي
وليس يستلزم عدمه عدم الوجوب بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية وان
اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده
مستلزم لوجوده استلزام وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن الصحيح اصلا وليس لعدمه في نفسه اي بعض
ذلك العدم جهة امكانية كالوجود من حيث الوجود والا لزم من ذلك كون كل موجود واجبا بالذات
على ما مر من الفرق بين الضرورة الازلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بها وكذلك لا يلزم
هنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا في غاية السطوع والوضوح على اسلوب اهل
الكتاب واما على اسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد ان يقول احد ان كان يعني باول شق الكلام ان
العقل اذا جرد النظر الى ذات المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا
ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله وان اريد به انه على ذلك
التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون
مستلزما للعلة اقول المختار الثاني قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول
ليس نفس جهة الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها ونقول ايضا ان كان يعني باخير الشقين
ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فان الامتناع بالغير ليس بصادم
الامكان بالذات وليس نفسه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات اقول عنيت به ان العدم
بما هو عدم ليس له جهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو موجود ليس له جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل ان

ووقوع المعلول

ان يتصف بامكان الوجود كما ان الوجود يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب في المهية وكون
معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير اي الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى تساوي نسبة الوجود
والعدم اليه او لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس
الوجود والعدم واما ما في شيء منهما فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلق بالغير والامتناع
الغيري العدم المقابل له فان قلت فعلى ما ذكرت من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي
ذكرت كيف يصح استعمال نفي هذا الجواز في القياس الخلفي حيث يثبت به استحالة شيء لاستلزام
وقوعه ممتنعا بالذات فكيف لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال لجواز كون
البعد الغير المتناهي مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين
قلنا هذا الاشكال قد مضى جوابه والذي ترفعه به الان هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة
الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الامر وجودا او عدما اي باوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه
والممكن الذي كلامنا فيه هنا هو ما يكون مصداقه نفس مهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع
فان حال المعلول الاول وسائر الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم دون
الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه مختف تحت سطوع نور القيوم تعالى وتقدس فالممكن بهذا المعنى
يستلزم الممتنع لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي هو عدمه كما انه مستلزم للواجب لا بحسب حاله
الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب
مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الامتناع الذاتي ايضا قد يعني به ضرورة العدم بحسب نفس
الذات والمهية للمقدرة كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في
نفس الامر سواء كان مصداق تلك الضرورة المهية المفروضة او شيء اخر وراءها يستدعي له مقتضيا اياه في نفس
الامر او علة مقتضية له بحسب اطوار الوجود وهيئة الكون وطبائع الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها
ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا سواء
كان بحسب مرتبة الذات ايضا كذات القيوم الاحدي جل اسمه او لا جل علة مقتضية له وقد يقال
للاول الدوام الازلي وللثاني الدوام الذاتي فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثيرا

وانه بحسب

من الشرطيات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة العقلية ان ما يلزم من فرضه وقوعه ممتنع بالذات

لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبمهيته ممتنعا او بواسطة سبب تام

البسيطة لاستناعه كما في مثال الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا ولاحقا والا اي وان كانت ممكنة

العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضية لذواتها ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا

التالين مستحيل الذات كالمبين فكذلك المقدم وظاهر ان الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود

منه ما هو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هي

يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا او تهم تنزه

عن هذا التصور الفضيح القبيح ربما قرع سمعك في بعض المسفورات العلمية شي في

باب اتصاف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين

يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد واذا امتنع امكان واحد

منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق هنا المحكوم عليه

بالامكان اصلا وايضا الشي الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع رفعه فيمتنع فاين ممكن فبعضهم

يقولون في رفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم التحيث اذ يجوز

شق اخر وهو عدم اعتبار شي منها اذ الموصوف بالامكان هي المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم

من عدم قبول العدم من حيث الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل الصحيح

قبول كل منها حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا ان نختار

كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قبل هذا هو

والمسلم وهو امتناع الاتصاف بشي مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن

فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وفي الثاني بان قوله الشي اما مع وجود سببه او مع عدم

سببه الترديد فيه محتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد في

الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف المهية

بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب ام لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي

هي هي كذا قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط المهية بعلة الوجود وان المتصف

بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية لا نفسها من حيث نفسها وان حيثية الاطلاق

عن الوجود والعدم تنافي التلبس سواء كان ناشيا من حيثية الذات او من حيثية العلة المقتضية لها فالمهية

الامكانية لم تخرج ابدا الحجب نفسها من كتم البطون والاختفاء الى مجالي الظهور والشهود فهي على بطلانها

وبطونها وكونها ازلا وابدا واذا لم تتصف باصل الوجود فعلى الطريق الاولى بساير الصفات الخارجية

التي هي بعد الوجود فلم تتصف بشي من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الا نفس الوجود والمهية

في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود تتبعه جهة خاصة من المهيات

المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص فالمهية كالصورة الواقعة في المرآة

للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدر بتقدره ويتشكل بشكله ويتكيف

بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية كل

ذلك على طريق الحكاية والتخيل لا على طريق الاصالة والاتصاف بشي منها بالحقيقة فكذلك حال

المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان المهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في

المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء ان

العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف العلامة محيي الدين العربي في الباب الثالث والستين

من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه

ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة والكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته

ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى

صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة

مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا

وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة في ابطال

كون الشي اولى بالوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت بما سبق من حال

المهيات في انفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان لها لا تحتاج الى مزيد مؤنة لابطال الاولوية

فقد بان ان كل ممكن وان كان مجهولا ... والاحق ... والله ...

الذاتية سواء فسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضروري لا يخرج
به الشيء عن حكم الامكان او بكون احد الطرفين الذي بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى حد الضرورة
لا من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي اليس قد تبين لك
من قبل ان علاقة الماهية الى الجاعل الوجود انما هي تبع للوجود والوجود بنفسه متفاوت كما انه بنفسه متعين بحسب
اختلافه كمالا ونقصا وقوة وضعفا والماهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها اذ لم يدخل الماهية في
عالم الوجود ولو لا عرضيا ليست هي في نفسها شيئا من الاشياء حتى نفسها حتى تصلح لان تستتبع مفهوما
ما اليه الا بحسب تقدير البحث والامكان وان كان من اعتبارات نفس الماهية قبل اتصافها بالوجود
لكن ما لم تقع في دار الوجود ولم يحصل افادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بانها هي او بانها
ممكنة وان كان كونها هي او كونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها وقد
علمت تقدم الماهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة فقس عليها تقدم
احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في الخارج عن اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة
متميز الكل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل الضرب من التعقل
والتحليل الحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود يتصف احدهما بالاخر في العقل
والعين على التعاكس لان اللائق بالعقل تقدم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود
بالكنه فيه كما مر واللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والماهية تتحد
معه اتحادا بالعرض فهي العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم
على ماهية ما بالامكان انما هو بحسب فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن نفس عليها
نحو الوجود واما باعتبار خارج عن فرض العقل اياها فلك فهي ضرورية بضرورة وجودها
الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة
ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب التعمل يحكم
بان المعدوم الممكن لو انقلب من الماهية التقديرية الى ماهية حقيقية مستقلة كان الامكان من
اعتبارات تلك الماهية بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت ماهية حقيقية مستقلة

حيثية مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا اياه ولان المعدوم
بما هو معدوم موصوف بالامكان او الامتناع كيف والمعدوم ليس بشيء مع ان ماهية قبل جعل
الوجود حتى يوضع اولوية الوجود او شيء من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشيء من
نفسه ومقرر ذاته مع بطلانه الذاتي فلا يتصوره العاقل بتجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس فقد ثبت ان
الحكم بنفي الاولوية الذاتية بعد تنبهت على ما قررناه من حال الماهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان
والاشارة الى مثل هذا فان المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مختصره المسمى بفصوص الحكم لو حصل لسلسلة
الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش واوضح
ان الاولوية الناشئة عن الذات اما انها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه واما انه يقع الشيء لا بمقتضي
وموجب ولا باقتضاء وايجاب من الذات وهو يصحح العدم لعدم خروجه عن حد الامكان الذاتي
بكونه ذا رجحان احد الطرفين ثم ولم يصلح لعلية العدم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة الوجود
فاذن يكون الشيء بنفسه صحح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس حيثية ذاته
كما انها مبدء رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود اذ لا نعني بالعلة الا ما يترجح
المعلول به ومع كونه علة الاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار
العدم جائز الوقوع لا بمرجح مع بقاء مرجح الوجود وهذا محض السفسطة وحيث ان هذا البحث انما احتاج
اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر مطلقا فليس لقائل ان يقول لعل شيئا من الماهيات في وجوده
العلمي اي وجوده في علم الباري تعالى واسمائه في بعض الاذهان العالية يقتضي رجحان وجوده
الخارجي على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف الماهية به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي
في ان الماهية لا توجد به الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون الماهية ماهية الا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن التجاج
الاولوية يقال لو كفت في صيرورة الماهية موجودة يلزم كون الشيء الواحد مفيدا الوجود لنفسه ومستفيدا
عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده اياك وان تستعين بعد اثارة الحق من كوة الملكوت
على قلبك باذن الله بما تمتع من بعض الانظار الجزئية في طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي
في شرحه لعيون الحكمة وتحته ان الاخرون ان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي رجحانه الى

بالنسبة

الاخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته
الى حد الوجوب فهو منته اليه فقط هذا خلف وبعبارة اخرى انه اذا كان مقتضيا رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية
كان مستدعيا مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية مستلزمة
لامتناع الوقوع اما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الاولوية فلذلك ثبوتها على هذا الوجه يقتضي
الطرف الاخر اي راجحية الطرف المرجوح بيته بل هو الايقية وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح
كحال نفس ذلك الطرف المقابل له فكما ان الوجود يترجح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك الاولوية
الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وكذا في الطرف فان
وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان يستدعي مرجوحية الطرف الاخر فكذلك مرجوحية الطرف الاخر
كذلك لا تقتضي الا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمن
المستبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييدها
بتلك المرجوحية اعني الذات الحيثية بحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصفي فكان
بالغير ولا يستدعي الا وجوب الطرف الراجح كذلك اي بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض و
والامتناع بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك فكيف تمكن بالوجوب الذي بازاء هذا الامتناع و
بهذا ينهدم ساير الاساسات التي ذكروها في هذا المطلب وقل ما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الايراد
من الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته
لا على وجه يخرج عن حد الافتقار الى الغير ويسد به باب اثبات الصانع لكونه مع ذلك في حدود
الامكان بل على وجه يستدعي اكثرية وقوع وجوده بحسب العلة وافاضة الجاعل او اشد وجودا
او اقل شرطا للوقوع وبعض اخر بالعكس مما ذكروا ومنهم من ظن هذه الاولوية في طرف العدم فقط بالكل
الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمشغولون بهذه
الاقاويل كانوا من المنتسبين الى الفلسفة في اقدم من الزمان قبل نضج الحكمة والكلام وعند طائفة من
اهل الكلام كلما هو الواقع من الطرفين فهو اولى لمعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب وان كان بالغير
وربما توهم متوهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم اولى

في نفسه ايضا بالاشتراك العرفي على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول ويعم الذات وهو الوجود في نفسه
وما بالغير كوجود الاعراض والصور وهو الوجود في نفسه لنفسه والاخر بازاء الرابطي بالمعنى الاخير وهو يختص بوجود الشيء
لنفسه ولا يكون للنواعت والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقله
على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان ينسلخ عنه ذلك الا ان الانسان وقد يوخذ معنى اسميا بتوجيه
الالتفات اليه فيصير الوجود المحمول نعم ربما يصح ان يوخذ نسبيا غير رابطي والمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو
وجود الشيء في نفسه وانما الحقه الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجا عن حريم موضوعه فله صلوح ان يوخذ بما هو
فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام متأتية في العدم على وزان
ما قيل في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط للاول والرابطي للاخير و
بالذاتيها الوجود المحمول للاول المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب العدم لنفع لصيانة عن الغلط

في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول

في تعريف الوجوب

والامكان والامتناع والحق والباطل ان من المعاني التي يرتسم النفس بها ارتساما اوليا هو معنى الضرورة
واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن
دورا فعرف الممتنع بانه ليس ممكنا ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا ايضا الواجب بالذي
يلزم من فرض عدمه محال وهذا فاسد لا لما توهمه بعضهم من ان هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن
فان المراد منه الممكن العامي وما عرف به الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصي فلا يلزم
الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون وعرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه
دوريا فهذه الاشياء يجب ان توخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامين
مفهوما اقدم من الضروري واللاضروري فاذا انتسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا انتسبها الى العدم يكون
امتناعا واذا انتسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة
مشتملة على خلل اخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لاجل محال آخر يلزم
بل قد لا يلزم محال اخر او لا يكون ما يلزمه اظهر ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان الممتنع
نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات

بشاً منه المعبر عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان شئت ان تعرف شيئا من المعاني الثلثة فلا حظ الوجود
بما انفسه كيف وهو تأكد الوجود والوجود احسن من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ثم
تعرف الامكان بسلب الوجود عن الطرفين والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم لو
استعملوا التقسيم للشي الى المعاني الثلثة نظروا الى احوال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهوماتها
الاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان المفهوم كليا او لا لا اتصاف بحدنيها فحكموا اولا
بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الذي
الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشي مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى
التفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلثة عقليا ثم طابقا والى البرهان وجدوا ان احتمال كون الماهية مقتضية
للوجود امر غير معقول بحسب النظر العقلي وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا الاسم معنى الواجب على ذلك الاحد
فاذا شرعوا في شرح خواصه كشف معنى آخر الواجب الوجود كما سنذكر علاوة التصدير وهذه عادتهم في بعض
المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبائع الجسمية ونسبة العلية والافاضة
والاثار اليها اولا ثم نفيها بما ينافي مقام ان لا موثر في الوجود الا الواجب وانما نسب العلية والتاثير الى هذه
المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق وكثرات الجهات وجود
ورحمة ونحن ايضا سالكوا هذا النهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في اوائل الابحاث
واواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس
ويقع في سماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم فكما انهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون
من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عما ذهب اليه الجمهور
كما سنقف عليه والتقسيم الاقرب الى التحقيق ما وجد في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل من
حيث هو موجود وجرد النظر اليه عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجود
بالمعنى العام الشامل للموجودات والحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر
وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى شي ما وانضمام شي اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب
لذاته والحق الاول ونور الانوار على لسان الاشراق والوحدة الحقيقية عند العاشقين وحقيقة الحقائق

عن الغرض

والتبري عن المواد والمنع ونحن من قبله تعالى فانه في عظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب
الى كل احد من كل احد غيره كما اشار اليه في كتابه المجيد بقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله
تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب فهو سبحانه في علوه الاعلى من جهة كماله الاقصى والاذنى
الادنى من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه والداني في علوه واليه اشير في الرواية عن النبي الامي
لو دليتم الى الارض السفلى لهبطتم على الله وقال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بالفيض علينا
وكنا غير متصلين اليه الا من جهته فقد يمكننا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا
ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا وقال المحقق الشهرزوري في
الشجرة الالهية الواجب لذاته اجلى الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال رشح وفيض وظل من جماله وكماله فله الجلال
الارفع والنور الاقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء الالهيون العارفون يشاهدونه
لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية منعانا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة
ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا عن اكتناهها لان شدة نوريتها حجابها فنحن نعرف الحق الاول ونشاهده
لكن لا نحيط به علما كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم واعلم ان معنى كون شدة
النورية العقلية والحسية حجابا للعقل والحس عن ادراك يرجع الى قصور شي منها وقصوره عن نيل مطلوبه
والانتشاء به فان الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا محجوبية سيما من
الاعدام والظلمات في التعليقات والافات فان قيل اذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الاشراقي الشهودي
المشاهدة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودي ليس الا حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون
معلوما بالكنه والمشهود ليس الا نفس حقيقته الصرف لا غير قلنا لا يمكن مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب او حجب
حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته تع الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهود
الحق له من جهة ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب هو المشهود وهذا لا ينافي نهاية الذي ادعوه فانه
انما يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بالكلية الذات الى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعينه
وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر غائبا عن الشهود ولم يبق له حكم وان
امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن كون حكمه باقيا كما قال الحلاج بيني وبينك انّي ينازعني

از فصل ۳ منهج ۲ …

فارفع بلطفك انّي من البين   اعلم ايها الحبيب ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد
يكون بسيطا وهو عبارة عن ادراك شي مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك
ماذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك شي مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشي
اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات
من كل شي عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتخليصه عن الزوايد على ما يستفاد من تحقيقات المحصلين من
المشائين لكما يستقرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشي سواء كان الادراك حسيا او خياليا او عقليا
وسواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتالهين من ان وجود كل شي ليس الا
حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء بمطابق القول فيها هو نحو هوياتها
العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الالهي وسنقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته
ولمعات جماله وجلاله فاذن ادراك كل شي ليس الا ملاحظة ذلك الشي على الوجه الذي يرتبط بالواجب
من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق تعالى لانه سبحانه ذاته
منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة اخرى من جهات تحيث وجميع جهاته وحيثياته يرجع الى
نفس ذاته كما تبين في مقامه اللائق به فكل من ادرك شيئا من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك الباري
وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله تعالى كما نقل عن امير المومنين علي بن ابي طالب
انه قال ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وروي معه وفيه والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط
للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته لتبين امتناع ذلك بالبرهان
كما مر واما ادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الاولياء والعرفاء او بالعلم الاستدلالي
كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالات
وفيه يتطرق الخطاء والصواب واليه يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس
بخلاف النحو الاول فلا يتطرق اليه الخطاء والجهل اصلا كما قال الفارسي   دانش حق ذوات را
فطريست   دانش دانش است کان فکریست   فاذن قد انكشف ان مدركات الحس كمدركات
ساير القوى الادراكية مظاهر هوية الالهية التي هي المحبوب الاول والمقصود الكامل للانسان فبعضها شانها

دعن

وينظر اليه الا على وجه يعتقده الاشاعرة وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رايحة طيبه وبجميع ظاهره يمس
لا على وجه يقوله المجسمة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح
تقدس ذاته عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات ومما ذكرنا ومما اطلق عليه اهل الكشف
والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعقول جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرنا عقلاء عارفون
بربهم يسبحون له شاهدون لجلاله سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله تعالى وان من شي الا يسبح بحمده ولكن
لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس لا يتصوران بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل شي من الموجودات عاقلا يعقل ربه ويعرف مبدعه ويسمع
كلامه اذ الامتثال للامر مترتب على السماع والفهم للمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك
وبحسب ما يليق بجنابه المقدس عن الامثال والاشباه وقوله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين مبين لما ذكرناه ومنور لما قلنا   او لعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما
بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب لآخر ولا يمتنع
تخلف المقتضى عن المقتضي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن
وان لم يقتض شيئا منهما احتاج في وجوبه الى منفصل والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطية لمجرد
اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقايق فيجوز ان يكون
الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة فيجب للوجود الواجب التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق
مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولية عليها بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات او
بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع ان نورها يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار
فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افرادا
متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وانه في الواجب
اقدم واولى واشد منه في الممكن   وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان
افراد مفهوم الوجود ليست حقايق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الموجودات كاشتراك
الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الامكانية

والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما التعين نفس هويتها العينية ولا تحتاج الى تعين آخر كما لا تحتاج في
موجوديتها الى وجود آخر لان وجوده ذاته وستبين في مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة
والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما يلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات
والتقدم والتأخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص لا بامر زائد عليها عارض لها و
تصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب الى انه لا برهان الا على
ان كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم فكانه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة واعجب من ذلك انه صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك
مع اصراره على شبهته التي زعم انها تنافي المباينة بحيث لا يعتريه شك وهي ان الوجود ان اقتضى العروض
والتجرد يساوي الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق
بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة والذات ومن الناس من توهم ان الوجود اذا كان زائدا
فهو المطلوب واختلافه في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ وعلى تقدير التشكيك ينافي لا لزائد
العروض في الكل فقال له كلاهما فاسد اما الاول فلان المتواطئ ربما يكون ذاتيا لما تحته من الموجودات المختلفة
في العروض واللاعروض ومطلوبك زيادة الوجود الخاص وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضيه مفهوم
الوجود الانتزاعي وجودا قائما بذاته لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات من الوجودات بكليات وجهه
وجلاله واشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله الى الخاصة ذوي الهيئات خصوصا على قاعدة من شارك كونه
اصل الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات الى واما الثاني فلان في وجوب كون المشكك خارجا عن
حقايق افراده ومراتب حقيقته كلاما سيأتيك ان شاء الله العزيز

في ان الواجب لذاته واجب

من جميع جهاته المقصود من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان
العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصية انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه
هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب لذاته
دون هذا الاتصاف المفارقات النورية به اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة لكمالية لم يكن حصولها
فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والاوضاع الجرمانية وذلك

توجب

توجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هف والاصل المذكور حجتان احديهما ما تحسما بما افاده وهو ان الواجب
تعالى لو كان له بالقياس الى صفة كمالية جهة امكانية يجب فانه بذاته لزم التركيب في ذاته وهو مما
سنطلع على استحالته في الفصل الثاني انما الفصل فلزم ان يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا
وضرورة لا امكانا وجوازا وثانيهما ان ذاته لو لم يكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلا
له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة
لعدمها وذلك لان علة الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها العدم وشبهها
لشبهه واذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود ولا بها اما
ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة لم يكن وجودها
من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت الغيبة وصفا لم يكن
الوجوب له تعالى ذاتيا ازليا وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت الضرورة
لم يكن ذاتيه ازليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجب وجودا بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا
لذاته هف وهنا ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة
او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار
الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك
الامر وان اريد بها اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا او عدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان
التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على فرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم محالا
آخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه فالاولى ان تقرر الحجة المذكورة هكذا لو اعتبرت ذات
الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا
وعدما فاما ان يجب مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر
عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال بعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو
في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا
مستحيلا لو لم يعتبر الشرط فلا بد من اعتباره وهو التالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم

ويلزمه بطلان التقسيم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبار العدم وجودها و
اعتبار العدم عدمها حتى يابى تحصل معلولها وجودا وعدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة يجب التعطيل
لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هي هي ليس اعتبار الوجود معها
او عدم ومع ذلك لا تخلو الماهية عن احدهما فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب تعالى
بلا وجود صفة وما يكون بسببها وعدمها وما يحصل ذلك العدم به لا ينافي حصول احد الطرفين
والسبب المقوم له لانا نقول مرتبة الماهية التي يعرضها الفعلية والتحقق من خارج ليست وعاء الكون
الواقعي لشيء ولا العدمه ولا يحصل لها امر غير ذاتها وذاتياتها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا
وعدما ذلك يمكن العقل ملاحظتها الغير وان كان مصحوبا لها غير منفك عنها في الواقع بخلاف الوجود
الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا يمكن ان يكون مرتبة بحيث لا يكون لها تعلق بشيء وجودا
ولا عدما كيف وهو منبع الوجودات ومنشا الاكوان وملاك طرد الاعدام ودرء الفقدان
ورفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده في ذاته اما بعينه مرتبة وجود معنى اخر
كما في صفاته الكمالية تعالى اذ هي التي درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته او مرتبة عدم المقصود
ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يتبع له الا ان يكون متاخرا عنه بمراحل لايقة به فيكون
عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل وتضاعف الامكانات واعداد مراتب الفقر لاجل تضاعف
النزولات والقصورات عن الوجود التام الغني بما علاه بالذات فقد ثبت ان كل صفة مفروضة له تعالى
يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته اما الوجود والعدم واياما كان لزم اعتبار علته بعد ذلك
ان حصول ذي السبب وجودا وعدما مستفاد من حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتباره وتعلقه
مستفادان من اعتبار سببه وتعلقه لكن هذا غاية ما ياتي لاحد من الكلام في هذا المرام وربما يتوهم
ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة لذات المبدا تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها لزم
ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان
يمتنع تجددها وتبدلها عليه مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متغايرة متجددة
متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال ولا

بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود
بل من حيث ذاته ولا يرتضي به من استشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قلده كثير من الاتباع والمقلدين
كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا بان الواجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس
الى الغير والغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يعلموا
بان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه وهي ايضا واجبة
الحصول له تعالى لان وجوداتها روابط محضة ووجود نفسها لو تصور بينها واجب وجود اخر وممكنات اخرى
مستندة الى واجب وجود اخر لكان لما ذكره وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب
وجود الاشياء جميعا منه تعالى فكان لها وجوب بالغير الذي هو سبب عنها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس
الى ذلك الغير ووجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على
سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع الى ان الغير يابى الا ان يكون الشيء واجب الحصول سواء كان
من جهة الاقتضاء والافاضة او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء
في الوجود ظل التجوهر مستفادي الحقيقة متعلق الذات وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير
الذي هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وتجوهر ذاته فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب
والضرورة سواء اخذ باللحوق والالتحاق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة اثر شحة تعلقه او من قبل قضاء
مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب تعالى الى الممكنات
ونسبه الخلاقية القيومية اليها واضواءه الساطعة على الذوات القابلة ليست متاخرة عن تلك الهيات الكمالية وليست
اضافية كساير الاضافات التي تكون من لاشيء وتكون متاخرة عن المنسوب والمنسوب اليه انما تكون مصداق
صفاته الاضافية ذاته بذاته يعني ان نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب اليه فكما ان تعقله الاجمالي
الكمالي بعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه تعالى وقدرته التامة الكاملة تعم جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية
في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها واضافتها اليه تعالى فليس في عالم الالهية وصقع الربوبية
شيء من المعاني العدمية كالعدم والامكان والظن والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتصرم
والفقر والعجب من الشيخ وشدة تورطه في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف انه قصر ادراكه عن

هذا المعنى واعجب من ذلك انه مما قد تفطن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات ان الاشياء كلها
واجبات للاول وليس هناك امكان البتة وفي كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول تصريحات
واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الاول على الضرورة وليت شعري اما يرى اي شيء من تجدد الاشياء
وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض اوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم
الزوال والغيبة من بعض آخر وكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء المحافظ لكل المراتب والاحاد
وسياتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله تعالى المفضال المنعام   في ان واجب الوجود
واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود فمجرد كونه متشخصا بنفس ذاته
لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع الى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال
ان ههنا ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس ماهية شيء كان نوعه
منحصرا في شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفي في ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقايق متخالفة
واجبة الوجود يتعين كل منها بنفس حقيقته فلابد مع ذلك من استيناف برهان على تفرد واجب الوجود
في معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم
متغايرين بحسب ذاتيهما بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون
وجوب الوجود المشترك فيهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب
واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه فالتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما
ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشيء اذا كان زائدا
على حقيقته عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء فهو ممتنع لان
العلة بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجا
اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينافي
كون الشيء واجبا بالذات قيل فيه بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه بنظر الى
نفس تلك الحقيقة انتزع صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك
موجودين واجبي في وجوب الوجود الا ان ينتزع من نفس ذات كل منهما انتزاع صفة وجوب الوجود فلا ما

من اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان معنى كلام الحكماء وجوب الوجود على
حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية محكي عنها بالوجود بلا انضمام امر وملاحظة حيثية
اخرى اي حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل
مما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل المتصل شيئا ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة
فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ولم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس
ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود لا في مرتبة ذاتها بل بحسب درجة متاخرة عن درجة
ذاتها من حيث هي هي حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها فهي في اتصافها به ولحوقه بها تحتاج الى سبب
اذ كل عرضي كذلك فلابد لها من ان تصير فيما بين عروض هذا الامر الى جاعل يجعلها كذلك اي يجعلها بحيث ينتزع
منه هذا المعنى غير ذاتها اذ خارج عليه اي عن نفسه في وجوده ووجوبه مما قد ابطلنا بالبرهان الشديد القوة
فاذن تلك الحقيقة تكون في حد ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجب الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته فكل واجب
الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا انه شيء ذلك الشيء مما قد عرض لها واجب الوجود وعرضا لازما
او مفارقا فاحفظ هذا   وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث
الالهية كثيرة لكن مبناها جميعا مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه
بالوجود المتاكد وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن
ووجوبه كوجوده مستفاد من الغير وهذه المقدمة مما ساق اليها البرهان وصرح بها في كتب اهل التعليم
والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما
الى اين يكون وقد سماها بعضهم افتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة والعقيدة العسرة
الحل واني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان
مجهولتا الكنه مختلفتين بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما
مقولا عليهما عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع منهما مقولا عن نفس ذات كل
منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون
منتزعا عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية

وكلا الشقين مستحيلان اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام
فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات
وبالحيثية الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن
ان يكون حقائق متخالفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلا وعلى ان من سلك فطرته التي
فطر عليها عن الامراض المغيرة لها عن سلامتها الحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا جهة جامعة فيها
لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها بحكم واحد نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة
كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضهما المختلفة المتخالفة او كانت
مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتراكهما على الجنس
او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة
متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق
جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم
بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب تعالى بالامكان لاشتراكها في سلب
ضرورتي الوجود والعدم لذواتها ما سوى شيء من تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية
فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات
بحكم واحد بحسب ذواتها في انفسها باهتمام امر اخر وعبارة جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك
من ما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيعود على التركيب بحسب جوهر الذات من امرين احدهما
يجري مجرى الجنس او المادة والاخرى يجري مجرى الفصل او الصورة والتركيب باي وجه كان ينافي
كون الشيء واجب الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي
المعلوم بديهة وانا احظرنا الى حقيقته وفرع مفهومه امرا قائما بذاته هو الواجب الحق والوجود
المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام اصلا هذا الوجود فرضا لا يمكن
ان يكون منه وبين شيء اخر لا يضاد الوجود فرضا مباينة اصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون
هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي

لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا غير في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته برهان
على وحدته كما في الشرح شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله او لم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد ولنا بتاييد الله وملكوته برهان اخر عرشي على توحيد الواجب تعالى
يحصل لدفع الاحتمال المذكور مستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا
للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما
مر من البيان وليس للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا
لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء
فيقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة
لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب
الوجود ووجه من وجوه التحصيل وعادم الكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية
مصداقا للوجود فيصح في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصيل فيتركب ذاته من
حيث هي الوجوب وغيره من الامتناع والامكان وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون
واحدا حقيقيا وهذا ينافي ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات
فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب
تعالى وان كان في غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه فيكون كل واحد منهما فاقدا لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة
وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال
بل كون ذاته بذاته مصداق لحصول شيء وفقد شيء اخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا
حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من
فرط التحصيل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود
الوجود بما هو موجود فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل
الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات
المطوية المنتشرة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة الاحكام

في استيناف القول في الجهات الثلث ورفع شكوك قلت في لزومها ان من الوجوه الغريبة
من هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود ومواد ها بحيث لا يخرج عنها شيء من الاحكام والاوصاف ان
الوجود الواجبي لو كان مجرد الوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب
بعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب اخر الى النهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي قدس سره انه لا يلزم
من كون الواجب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة يحصل في العقل
من اسناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في نفسها معقولات العقل بشرط الاسناد المذكور وليست
بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي يستند اليها او معلولا لها كما ان التصور زيد وان كان مساويا
لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا
الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو
ثبوتيا وايضا هو تاكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق ومعنى انه مأخوذ
في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم بمعنى الموجود في الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن
لا يلزم صدقهما كليا على الموجود العينية اليس الممتنع والممكن العام نقيضان واحدهما وهو الممتنع معدوم وليس
يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شيء
لشيء لا يستلزم ثبوت المثبت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما المثبت له فاذا كان بعض
الامور الذهنية كالشيئية ثابتا في الخارج لشيء من المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف
بها بعينه فاذن يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج فالمحصل انه عند
هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق
بين معنى الوجود الرابطي وان احدهما هو الوجود الذي في الهليات المركبة غير الاخر وهو وجود الاعراض
والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلا بعينه هو وجوده له معناه غير معنى قولنا وجود ج في نفسه او موجود
له والحق في الاول لا بد وان يكون من الامور الموجودة في انفسها لا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق
بين المعنيين تحير بل ربما تسلم الفساد اللازم والتزم ومن حقق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه
بحسب الاعيان ممكن كونه كشريك الباري ممتنع فالحمل الرابطي بالقياس الى الغير ومن هنا ايضا

نشأت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة وهي انه اذا لم يكن الامكان
صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الاعيان فلزم ان لا يكون
الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية وذلك انه ح فهما باطلا انه
لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان وايضا يجري في
الامتناع في الامتناع وليس امتناع الممتنع صورة في الاعيان على نحو ما ذكرناه ان ما اشتهر من الحكماء
المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها انهم
يخالفون الاقدمين من الحكماء الرواقيين حيث قالوا بان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره
فمعاذ الله ان هذا قولهم فهي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين ولا مناقضة بين القولين فان وجودها في الخارج
عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهليات المركبة الخارجية
لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتاخرين سيما
الشيخ المتاله صاحب الاشراق برد الله مضجعه ومما تحقق انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض الكتب
الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان المنفي وبين امكان الامكان وامكانه لا يوجب كون الامكان ثابتا
وان كل عدم فانه يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت وماله ثبوت فهو ثابت فانه ان عني
ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عني انه ليس من الاعدام بل من المحمولات العقلية
على الماهيات العقلية والعينية فذاك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود
العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكانه عدم صدق الامكان عليه كما في سائر الطبائع الذهنية التي
هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان وعدم حمل الوجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء
العينية وصدقه عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي واما التعريف بالوجود فانما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود
لا في مطلق السلوب للاشياء فان من السلب سلب طبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى بعينها ولا يكون المسلوب
سلبه فيكون ثبوتيا اضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الاطلاقية كما في الشفاء ان الثبوت والمعنى
به الاضافي المطلق اعم من ان يكون حقيقيا في نفسه او بالاضافة فقط لا يقع جزءا من بيان السلب الا انه موجود في
السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من مفسري كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه

ومن قال ان البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر موجود مع العمى بل ان العمى
لا يحد الا بان يضاف السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزءا من بيانه لا من نفس العمى وستعلم في مباحث
الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها ان جعل الامكان وقسيميه واشباهها من المعاني الحقيقية انما يقطع
لزوم التسلسل المتولدة الى لا نهاية في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية
فان اتصاف الشيء بالامكان لا يلزم ان يكون على سبيل اللزوم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل
واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف بالامكان على اي حال
من خواص العقود يوجب لانهاية ايضا والجواب ان التسلسل ههنا بمعنى لا يقف لانه حاصل من اعمال الذهن من
غير ان يساق اليه بحسب نفسه وينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وتحقيق هذا المقام ان كون الشيء معقولا منظورا فيه
للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان بالصورة
في عقلنا ونكون معقولنا فحينئذ لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها حين نحكم على الانسان
انه جوهر بكونها جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورا اليها وجدناها
عرضا قائما بغيره وما وجدنا في كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا يخرج
عن التصور عنوا بذلك انها في كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى تكون هي آلة لادراكها لا انا اذا عقلنا
ماهية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانيا ناطقا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية
لان هذه هي الفاسد فكذلك الامكان ومقابلاه كالآلة للقوة العاقلة بها تعرف حال الماهيات بحسب نحوي وجودها وكيف
يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة الى كون الشيء من الثلثة موجودا او معدوما او واجبا او ممتنعا ثم ان التفت
العقل الى الشيء منها ونظر في نحو وجوده ولم يكن هو بذلك الاعتبار امكانا للشيء ولا وجوبا ولا امتناعا بل كان
عرضا موجودا في محل هو العقل وممكنا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا او امكانا صار شيئا ممكنا وكذا حال
المعاني الحرفية والمفهومات الادوية اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية
استقلالية بعدما كانت حرفية تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة والجنس
الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التمام لا كانقلاب الصورة الى الصورة والنوع المحصل الى النوع
المحصل ان الرابطة والادوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الاشياء المحصلة التامة بل نسب الى اشياء

وفرق بين الشيء وكذا فرق بين كل الشيء شيئا او قوة على شيء ذا القوة بها هي قوة ليست شيئا من الاشياء اصلا اللهم
الا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة بحيث لا مرآة لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى والتي لا يتركب منها
يكون احدهما بالقوة وبالاخرى بالفعل وما فرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمولي
متباينان بالذات يراد به اذ ماك تحقيقه لان ليها ليس متباينين فان الرابطة لا ذات لها كالمرآة التي لا لون
ولا حقيقة ولهذا تقبل الالوان وتظهر به الحقائق والمباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان بحيث
ان يكون كل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة تغاير الآخر بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل والذي
الذي ان يصير محصلا او الشيء والشيء الذي في قوته ان يصير شيئا واذا تحققت الامر في المعاني
ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله اسلوبا مطردا في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة والوجود
واللزوم ومضاهياتها سواء كانت ذاتها في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما واقعة في الاعيان
بل حقيقة الوجود هي حق الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهومهما من المعاني المتكررة في العقل فان لحقيقة الوجود
موجودية والموجودية موجودية اخرى وهكذا الى ان يعتبر العقل لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية
بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام من الوحدة فان سمع احد قال ان العقل
يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة والانتزاع الى لانهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الاولي
وانعقدت الاول الملازمة الاولى فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم
الى لانهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات للايجابات صادقة فلما
لم يتذكر ما بناه لك وسقناه اليه فطالبك بكلا النقل رويتك من ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر
رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو لزم ليس بشيء من الاشياء حتى يحكم عليه بلزوم او عدم لزوم
ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم ما من المفهومات ووصف ما من الاوصاف استونف النظر في لزوم واللالزوم
فالموصوف بامتناع الانفكاك عن اللزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم
ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه بالذات فلا محة ينقطع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب
وهذا اولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في حل هذه العقدة ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر
بوجود ما شرع في منه وليست موجودة بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الوجود التفصيلي

فان الموجبة اذا كانت خارجية تقتضي صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورته نحو وجود الجسم
او لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل
حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على احد
الانحاء وكما ان خصوص القضية الخارجية نحو خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم
على الجوهر بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص تلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد تقتضي خصوصيات الوجود كما
ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام تقول ايضا لزوم شيء لاخر قد يكون
بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم من وجوده بالفعل عن وجود اللازم
بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين بخصوصه دون الاخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم
فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يشرع يصح منه انقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع
منه لازم لوجوده بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم الزوج
فان حاصل ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وبهذا اكتفي في تحديد الحكم
عليه بصحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اي صحة انتزاعه عن موجود بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها
امكان وجود الموضوع انتهى كلامه وبذلك لا يمنع كونه قد غشي نفسه وبالغ في التدقيق لم يقع كلامه حد الاجادة لان
اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير ان يصير منتزعا بالفعل لا يصح موضوعا للايجاب والحكم عليه
باللزوم واللازم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم
صار مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وان كان في نفس
وليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل حقيقيا ذهنيا فموجوديتها بوجود يا شيء منه من قبيل الاول
الذي يمتنع ان يكون موضوعا لحكم ايجابي بل ولا سلبي ايضا ووجود الموصوف لا يمكن ان يكون بعينه وجود
الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فان وجود السماء مثلا في ذاتها
غير وجود الفوقية الثابتة للسماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير وانما الفوقية بعرضها بحسب وجود ثان يكون
متاخرا عن وجود ذاتها فالحق على ما مر من ان اللزوم لتحقق رابطي في كون احد الشيئين لازما والاخر ملزوما
وهذا النحو من الوجود الرابطي وان كان منسوبا الى الخارج اذا كان الاتصاف للملزوم بالامر اللازم في الخارج لكن

ليس

ليس هو نحو الوجود اللازم في نفسه لان نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه
رابطا بين شيئين بل عند ملاحظته وحقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كان ملاحظة في نفسه
لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها
سلوب الاشياء واعدامها لكن للعقل ان يلحظها كذلك واذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود
ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما لان حيثياتها كذلك وقد مر ان الوجود مما وقع حمله العمومي الانتزاعي
على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فمفهوم المعنى
الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الشائع الصناعي قد برهنته ثم ان في كلامه بعضا من مواضع الانظار اما اولا
فلان المعارض للمتصل الواحد قبل ان هو يقع فيه كثيرة نحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف
عرضين قارين وغير قارين لا يمكن الحكم الايجابي عليها بشيء حكما صادقا بحسب الخارج فاذا احدث
الخارجية صار كل منها له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منها اصلا موجودا انما الموجود هو المادة
القابلة لها بعد وجودهما المستعدة لها قبل حدوثهما ثم الوجود على راية امر عقلي انتزاعي نسبتي لا تحصل
له الا بما ينتزع منه فيكون واحدا بوحدة ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من حيث تعددها
موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن في
ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل لوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة
الى الفعل يكون ظرف تحققه والوجود بالفعل في الذهن على وفاق سائر القضايا ولا شك ان القضايا الى كلامنا
فيه اشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات فكيف يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي
الذي مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا الا بعد ان يصير منظورا اليه واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود
الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون موجودا في الاعيان
كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي كشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة
من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع اي كيفية الرابطة اذا كان امكانا فالقضية من حيث
كون جهة الرابطة فيها امكانا لا يستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم
عدم اقتضائها له من حيثية اخرى كما باعتبار اصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات

لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء الحكم له والكلام في نفس الاحكام لا في جهاتها على ان الجهة فيما نحن فيه
الضرورة في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان لفظ الامكان في استعمال الجمهور
من الاشارة ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة من طرفي العقد والامتناع هو
ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس الى احد من
الامرين فصار معنى الامكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل واما توصيف النسبة المتحققة على
طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على
الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله الا على ان هناك طبيعة جامعة لهما في نفس
الامر وبحسب الواقع ليس الا احد الامرين لا طبيعة مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك
ليس هو مادة بل جهة ثم انصرف من المواضع الاول اذ اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الاول
وتارة في طرف السلب اذ من شان الامتناع الدخول على كل منهما او وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب
ولا ممتنع ونفي عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضرورتي الجانبين اذ بحسب دخوله على الايجاب قابل ضرورة
السلب وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الايجاب ولما لزم وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع
في حالتيه جميعا وضع منقولا خاصيا لسلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان الحقيقي المقابل للضرورتين
جميعا وهو اخص من المعنى الاول فكان الاول امكانا عاميا او عاميا والثاني خاصيا او خاصيا بحسب الجمهور ثم انقسمت
الاشياء بحسبه على ثلثة اقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا
وممكنا ثم قد يستعمل ايضا لما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او وصفية او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين
السابقين لان هذا المعنى من الممكن اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب كالكتابة للانسان فتساوي
نسبة الطبيعة الانسانية الى وجودها وعدمها ولا ضرورة بشرط المحمول والكاتب مقابلة هذا الامكان باعتبار
فربما شاركه في المادة لكنها يوصف بتلك الضرورة وبهذا الامكان من حيثيتين واخص هذا المعنى من الاول قيل
ليس الا بضرب من التشبيه ونوع من التجاوز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من ايجاب
او سلب في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون نسبته الى الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما
فالضرورة قد اخرجه من حاق الوسط الى احد الطرفين لذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقي على الامكان [illegible]

ليس

ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها ومن اشترط منهم في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد
غفل عن ان حاله ان جعله موجودا فقد اخرجه الوجود اثبات مثله هنا اذ فرض العدم الحالي ايضا يخرجه الى ضرورة
العدم فان استقر ذلك فيستقر بهذا فرجح احدهما على الاخر ليس عن مرجح وهذا قول ما سبب النظر المنطقي في
البحث واما البحث الفلسفي فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احد الضرورتين الوجوب باعتبار
احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة كما في الحال فاذن معنى الامكان واحد فيستوي نسبته
الى ما بحسب الحال والاستقبال الممكن ونعم الصدق والكذب لا يتعينان في الممكن الاستقبالي ان
الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها [illegible]
واما الاستقبالي فقد نظر في تعين احد طرفيه وهو شك في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير المحيطة
بما في الازل والابد جميعا بخلاف جميع علوم المبادي والعلل الوجود فان علومهم علية احاطية ايجابية لا
انفعالية حكائية ظنية اما الامكان والظن بحسب الحال الهيئات الغير المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو
لا ينفك عن ايجاب الوجود للشيء من قبل اقتضاء السبب التام والجمهور يظنون انه كذلك في الواقع والتحقيق
اباه لان الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علته وممتنع بعدمها فما لا يعلم من الممكن الا الامكان [illegible]
منه ان يعلم انه واقع او غير واقع وان علم وجود سببه كان موجودا واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان
عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شيء واحد وعلمنا
وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها
لان الاسباب والعلل يرتقي الى واجب الوجود وكل حادث ممكن فهو واجب بسببه ولو لم يجب لم يكن
وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى سبب الاسباب من غير سبب فلما كان هو عالما بترتب
الاسباب كان عالما بلا وهمة شك المنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لا جرم
يحكم بوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك
مع اشياء المصادمات والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم
يعلم في الشتاء ان الهواء سيحمى بعد ستة اشهر لان سبب الحمي كون الشمس قريب السمت من سمت الراس وذلك
في وسط البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية ويعلم الحكم الاوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنته التي

لا تبدل لها ان الشمس لا تتغير سيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه المدة وسيدرك انشاء الله من
قبل في كيفية علم الله بالمتغيرات ان شاء الله تعالى ثم قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادي الذي
هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة
يقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه ويقبل التحول الاكثر والاقل
وليس هو من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها في خارج العقل كالوجوب الامكان بل انه يحدث
بحدوث بعض الاسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشي كزوال النقص بعد حصول التمام
ورفع الابهام عنه بتعين الامر عليها في ظهورها من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشي الحادث نسبة النقص
الى التمام كما سيتضح في موضعه ان شاء الله تعالى وهذا الامكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا وجزءه
فيما رجع الكلام الى احكام هذه المهويات العقلية التي هي مواد العقود على اسلوب اخر ان كلا من الطبايع العقلية
يحتمل في بادي الامر ان يكون بالذات او بالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان
لا يكون بالغير بل بالذات وبالقياس الى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقي المتحققة منها ثمانية
اعتبارات والثلاثة التي هي بالذات من تلك الجهات مفصلة حقيقة حاضرة لجميع الطبايع والمهويات بحسب نفس الامر
ومرجعها الا اللوازم الى المهيات الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بامكانها وهي في
نفس الامر لا بحسب مرتبة ذاتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هي نعم لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل
واحد منها من تلك الحيثية الا سلب نقيضها بحسبها التصورية لا بطبيعتها البسيطة او المركبة لان ايجاب نقيضها او عينها
ذاتيا بانضمام الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم وكذا سلب سلبها ايضا الا
ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وبينهما
فرقان عظيم وحمل الامكان على المهية كيف يظهر بهما من قبيل الثاني دون الاول كيف ولو كان المنقسم الى الاقسام
الثلثة حال الشي بالقياس الى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم من ان يكون في حد ذاته
او بحسب اية مرتبة منه لم يكن القسمة عقلية حاصرة فان المهية بحسب نفس مرتبتها ما لم يكن لها شي من الثلثة عند العقل
ولو سلم ثبوت شي من الثلثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نقيضها بانضمام ذلك الشي ثابتة لنقيضها
فيكون نقيضها بانضمام ذلك ثابتة لنقيضها فيكون نقيضها نقيضها وذلك الشي فلا يكون القسمة حاضرة ولا الا منفصل

لكون

التقسيم المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام الثلثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوع
كما في الواجب تعالى انما نشأ من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يقتضي
ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيل الكل في التقسيم
الى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته او اعتبار
اخر متاخر عن نفس ذاته تعالى وفرق بين كون الذات مصداقا وحاملا للصدق مفهوم وكونها مصداقا لصدقه وان
المهية الامكانية يكون مصداقا وحاملة للامكان ولا يكون مصداقا فلا منافاة بين هذا الكلام وبين ما سنذكره
ان المهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان في اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة
اقسام منها واجب ممتنع ثبوت المحمول عنه بنفس ذاته من غير قيد وعلية من الذات لثبوته لها وهو الموضوع تعالى
والضرورة هناك ذاتية ازلية ومنها ما نسب ضرورية المحمول الى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له
لكون الانسان انسانا او حيوانا والضرورة هنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا ومنها ما نسب ضرورة
يكون لها علة هي نفس ذات الموضوعات لكون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها ايضا ذاتية بالنظر الى
اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يحصل في اقسام
منها ما يمتنع الوجود بالنظر الى ذاته من حيث هي لا لعلية واقتضاء ومنها كشريك الباري جل مجده والمعدوم
والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا لعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه لكون
الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه
لكون الاربعة فردا فان اقتضاءها الزوجية عين اقتضائها لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات
تحكم بصدق سلب كل منها بحسب الامكان الخاص امكانان بما ان موجب وسالب والموجبة يستلزم
السالب ويكون المعقد مركبا من قضيتين موجبة وسالبة وامور مركبة فرضا من الواجبين او الممتنعين او يصدق
فان ضرورة الوجود والعدم لتلك المركبات ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعلة خصوصيات الاجزاء
والاثنان اللذان هما بالغير اي الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان لشي
ولا احد منهما الشي من الواجب بالذات وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما الثلثة التي هي
بالقياس الى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات في التحقق وان خالفتها في المفهوم كالوجوب بالقياس الى الغير



یعم جمیع الموجودات اذ لا موجود الا وله علیه او معلول لشی اخر و کل من العلة و المعلول له وجوب بالقیاس الی الآخر

لان الوجوب بالقیاس الی الغیر الضرورة تحقق الشی بالنظر الی الغیر علی سبیل الاستدعاء الاعم من ان اقتضاه ذلک

الی ان الغیر یابی ذاته الا ان یکون للشی ضرورة الوجود سواء کان باقتضاء ذاتی او بحاجة ذاتیة و وجود تعلقی

و قد وقع فی الاحادیث الالهیة یا موسی انا بدک اللازم و الامتناع بالقیاس الی الغیر یعرض کل موجود و جاء او

ممکنا بالنسبة الی عدم معلوله او عدم علته او ما یلزم عدم معلوله او عدم علته و کذا یعرض لکل معدوم ممتنعا او معدوم

ممتنع او ممکن بالنظر الی وجود معلوله او وجود علته و بالجملة وجود ما یصادمه وجوده و الامکان بالقیاس الی الغیر لا یعرض

للواجب القیوم بالقیاس الی شی من الموجودات الممکنة انما یعرض له بالقیاس الی المفروض واجبا آخر و بالقیاس

الی ما فرض من مجعولات واجب آخر و یعرض لامور ممتنعة الذات بالقیاس الی علات اشیاء ممکنة بالذات و ما

یلزمها العدم لعلاقة الاستدعاء بینها وجوب العلة بالقیاس الی وجود المعلول عبارة عن ان علة

یجب وجوبه بها ان یکون هی مما وجب لها الوجود اما بنفسها کما فی العلة الاولی او بغیرها و وجوب المعلول بالقیاس

الی وجود العلة کونها بتمامیتها متابیة الا ان یکون معلولها ضروری الثبوت فی الخارج مع قطع النظر

عن ان المعلول له وجوب حاصل له من علته فان هذا حال المعلول فی نفسه و ان کان من جهة عطاء العلة

ایاه و یعبر عنه بالوجوب بالغیر و وجوب احد المعلولین لعلة واحدة بالقیاس الی الاخر عبارة عن کون الاخر یابی ان

یکون هذا غیر ضروری الوجود بحسب اقتضاء الغیر ضرورتها جمیعا مع عدم الالتفات الی عدم الالتفات الی ان هذا

فی نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال شقیقه لا حاله و الوجوب بالغیر هو کون الشی ضروری الوجود فی نفسه بسبب

الغیر ذلک لانه اعتبار فی الشی بحسب الا ام حال الغیر عند لحاظه مقیسا الیه لا من حیث هو فی نفسه من قبل افاضة الغیر

و هذا فرق صحیح بحسب الایم قال الغیر انما یلحظ مقیسا الیه لا من حیث هو فی نفسه من قبل افاضة الی الغیر و هذا

فرق بحسب المفهوم و فی الفلسفة العالیة و اما فی طریقنا فیلوح لک ان کشف من اهل الطریق فهی ما عدم المعلول

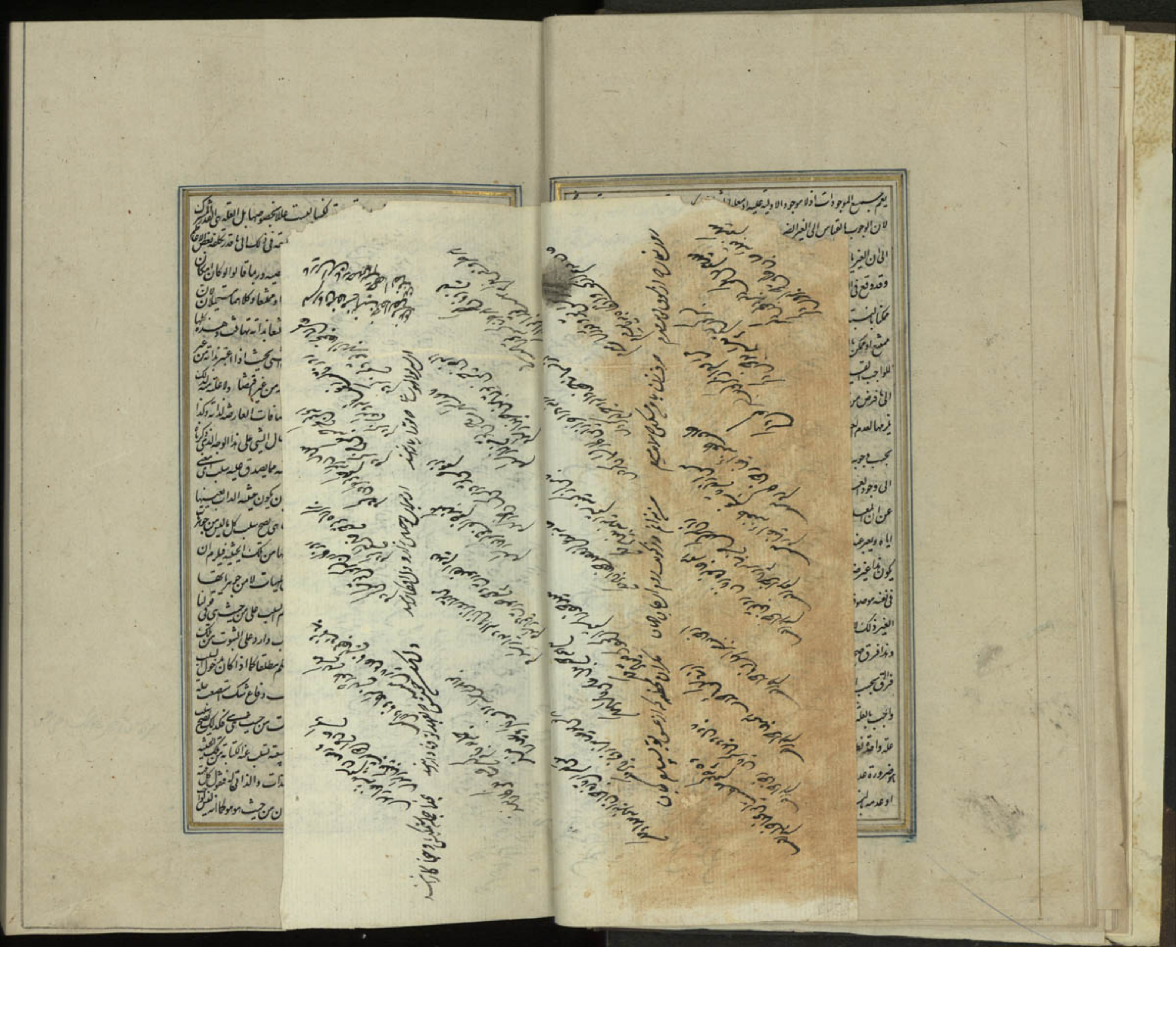
واجب بالعلة و بالقیاس الیها جمیعا بخلاف العلة فانها واجبة بالقیاس الی المعلول لا به و کذا الکل واحد من معلولی

علة واحدة نظرا الی الاخر و الامتناع بالغیر هو ضرورة عدم الشی من قبل اقتضاء الغیر و الامتناع بالقیاس الی الغیر

هو ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغیر و هو یجتمع مع الامتناع بالغیر فی وجود المعلول بالنسبة الی عدم العلة

او عدمه بالنسبة الی وجودها و یفترق عنه بالتحقق فی عکس هاتین الصورتین و فی عدم احد معلولی علة واحدة

بالقیاس





ولا ممتنع بحسب ذاته فلك هو من تلك الحيثية ليس بممكن بالذات وقد مر ان لا شيء من الاشياء بـ
وجه خذ خال عن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات وان الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات
لا ينفك عنه الامكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لان المهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء
من العرضيات اللاحقة بان يكون جهة العروض هي المهية من حيث هي لكن يصدق على المهية المأخوذة
من حيث هي كثير من العرضيات وهي التي لا تنفك المهية عنها في نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هي المهية
من حيث هي العوارض التي لا ينفك المهية عنها ابدا فيمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي لحقها
بشرط الوجود فانها حيث يصح المهية عنها في مرتبتها اي لما تقدمه على الاوصاف الوجودية يصدق
سوالبها على المهية اذا اخذت تحصيلية لا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هي من المراتب السابقة
على الوجود فسلبه لم يصدق على المهية اصلا وبما ذكرناه علمت ضعف قول من اراد التفصي عن تلك الشبهة
بان انفكاك المهية من حيث هي عن الامكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الامر لانها اوسع من تلك
المرتبة قياسا على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهي العوارض التي تلحق المهية لا بما
هي هي بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضا الى ما ذكره بعض الاماجد عظم الله قدره ان الامكان لما لم يكن حقيقتها
الا سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا في مرتبة المهية من حيث هي وان كان خارجا
عن جوهرها فان مجرد كون الشيء سلبا تحصيليا لا يوجب صدقه في مرتبة المهية المأخوذة بنفسها والا لصدق
سلب الامكان ايضا ثم قد مر ان المهتم في الامور انما هي حال المهية بالقياس الى الوجود والعدم وهذه حالة
ثبوتية اتصافية وان كان بعض القيود كالامكان سلبية حتى يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة
المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشيء ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه بضرورة الطرفين
فصدق الامكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين
ثم لعلك تقول معلولية الشيء تستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشيء اذ عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا
كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير فاذا ثبت
الامكان فيقول لك قد مر ان ممكنية الشيء هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة سالبة
المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوة سالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى

الثاني لا الاول الذي هو ممكنية الشيء وايضا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة شخصية
اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تأليفية حتى يكون لها سلب واحد يستند الى سلب علة واحدة بل هما شيئان
متخالفان بالذات مستندتان الى علتين متخالفتين غير مجتمعين فلا يكون نقيضهما صفة واحدة مستندة
الى سبب واحد وان كان شأنا لوحدة تأليفية فضلا عن الحقيقة واعلم ان الوحدة في جميع اقسامها معتبرة
والا لم ينحصر الاقسام في شيء من تقاسيم وقد قررت هذه الشبهة في كتاب الافق المبين ادام الله ظلال
مصنفه على مفارق العالمين بوجه اخر وهو ان الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة
الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم
بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض
ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيدا للضرورة لا للسلب الضرورة وكذلك
نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الآتية من الغير لا سلب الضرورة الآتي منه والمستحيل هو ان
سلب الضرورة من الغير لا سلبا آتيا من الضرورة منه المشهور من الاوائل انهم عدوا
كلا من الوجوب والامكان والوحدة والوجود امورا زائدة في الاعيان والمتأخرون على ان تلك الامور
زائدة في العقل على المهيات الا انها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الاعيان يحاذي بها ما في الاذهان
وقد علمناك بما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الامة الوسطى نحو وجود هذه المعاني وانها على
سبيل كون ثابتة ونفيه معا وربما قرع سمعك من اقوام ليسوا من اهل المخاطبة والتوهين كلاما في البحث
عن جزء اهم ان هذه الامور لا تزيد على ما يضاف هي اليها من المهيات الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فما
ذلك الشهرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود والفلك ممكن الوجود كان معنى امكان الوجود في الانسان
نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلناه منهم في الوجود بل هو معنى
واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعني به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بازاء
لفظ واحد غيرها وضع بازاء الانسان والفلك وان قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات
بالانسانية هذا كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا وذلك بديهي البطلان هذا ثم ان
معنى الامكان اذا حمل على المهيات المختلفة فليس هو عين تلك او واحد منها بل امر يعمها عموم العرض

معنى الانسان ثم حمل على الفلك وعنى نفس

العام الاخص وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث قال ان هولاء يوافقون ابناء
الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع عز وجل بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى السبب ثم اذا بحثوا
في الامكان يقولون هو نفس الشي الذي يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع لان العالم عالم
قد وضع شيخ الاشراقيين قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها في
الاعيان بان كل طبيعة عامة يقتضي نوعها اذا كان لها صورة خارجية ان يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد منه
في الوجود سلاسل متولدة معا الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا يكون موجودة
في الاعيان فكانه اذا كان للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عيني وللوجود الوجود ايضا
الى لا نهاية ثم لمجموع السلسلة وجود اخر فيتسلسل مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الا اصل حصول
الا الحصول لها جميعا فكذلك الوحدة اذا كانت في الاعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة
وللوحدة وجود ونحو ذلك الا نهاية مترادفة متضاعفة وكذلك في الامكان والوجوب يتولد سلسلة اخرى
على التضاعف من الامكان والوجود فللامكان وجود وللوجود امكان وللوجوب لم يكن عارضا وراء
تلك السلاسل سلاسل الى لا نهاية في التضاعف بين الامكان والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين
الوحدة والوجوب فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو بحسب
الاعيان شي وراء الماهية فاذن هذه الامور طبائع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شي في الخارج
ولا يمتنع لها متعين في الذهن تقف عنده وتخلص به من التكرار في الحصول الذي العقول
ومما يتزلزل بهذه القاعدة امور منها كون الواجب عند القائلين بصحتها
واستحكامها وجودا صرفا وجوبا بحتا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه في الاعيان هذا
فقصروا الفهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتبارا محضا لا صورة له في العين فذات [لها]
عندهم صورة الصور واصل الحقائق ومنها ان تختل هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز ان يكون
مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشي وتارة متحصلا بنفسه متقوما بذاته وبالجملة متفاوتا في
انحاء الكون والحصول متخالفا في اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك في
بعض هذه المعاني كما سلفناه في الوجود والوحدة من ان لها اطوارا مختلفة في التحقق وانحاء شتى

في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منها ان يكون ذاتا احديا قيوما واجبا بالذات وغاية نقصه
ان يكون عين اعتبار اعتباريا عقليا ومعنى ربطيا لا حقيقة متاصلة بازائه فموجودية الماهيات التي لا حقيقة لها لعينها
انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة فكيف
لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته الى وجود لتضاعف الوجود ولكن للعقل
ان يعتبر لها موجودية اخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها
فالاشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور اخر لتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن للعقل ان
يفرض للنور نورانية اعتبارية وللنورانية النور نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبار
العقل وملاحظته وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لا انها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا
ما يكون للشي حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشي
مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالامكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك الباري واشباه
لها وكذا سائر السلوب والاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد
بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم والقدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى وبهذا
يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا
فنسامح معه من قال الموجودية نفس الوجود والوحدة حالهما واحد في انهما ينبغي ان يكونا في الاعيان
عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا وبحسب الحكم ينقطع السلسلة الغير المتناهية في الوجود بانه هو
الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهومهما مختلف والعقل يعقل احدهما دون الاخر فلا يرجع اذا
معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا
كانت الوحدة موجودة كان لها وجود وله وحدة اخرى موجودة بوجود اخر وهكذا فيلزم بالضرورة
سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يكفي ان وحدة الوجود هو او وجود الوحدة
هي فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا
المرام وبناءه على ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع
ذلك غير مسلم فان امرا واحدا وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة

ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلولا ومعدوما ومرزوقا ومتعلقا فان اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب ان
يكون لكل منها وجود على حدة وكاختلاف الصفات الحقيقية الالهية التي هي عين الوجود الاحدي الالهي على
جميع الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الاخر
ووجوده الا بدليل آخر غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد منها غير ذات الاخر
ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء في بيان ان كون الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية
في الذات ولا في الاعتبار وان المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون
شيئا آخر وهو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان ما يتحرك هو يحرك ولذلك
لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على
امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكذلك المضاف فان يعرف وشيئا لا
لا نفس النسبة والاضافة المعروضة في الذهن انتهى اقول معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعاني والمفهومات
لا يقتضي ان يتعدد ذواتها او يتحد بل يحتاج الى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان
تعددها او وحدتها في الذات والحقيقة فكما ان مفهوم المحرك غير مفهوم المتحرك ومفهوم الابوة غير
مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر والبرهان قد حكما في القبيل الاول
بتعدد الذات دون الثاني بل حكما بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود
مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب فاتقن ذلك المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فاذا انكشف
ذهن قاعدة في بعض هذه الامور كالوحدة والوجود واثباتها العينية في الخارج فلا تأثير لها فيما سوى
ذلك وبيان كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانة بغيرها وقد مرت الاشارة الى كيفية لحوق هذه
المعاني بالحقائق والمهيات فعليك بحسن التامل وقوة التدبر ثم انك قد علمت ان الامكان وصف
للمهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم ان ما يتصف
المهية الماخوذة على هذا الوجه لا يكون امرا عينيا بل اعتباريا وايضا الامكان مفهوما سلبي و
لا حظ لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا ومما يفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الامكان موجودا عينيا
وراء المهية النظر في المعلول اذ يمكن الوجود لانه من الحوادث الذاتية عندهم فلابد وان يمكن اولا ثم يوجد

يوجد لان ترجح الوجود بالغير لا يتصور الا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فاذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون
ممكنا اولا ثم يوجد لان ترجح الوجود بالغير لا يتصور الا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فاذا تقدم الامكان عليه
فامكانه يكون ممكنا ايضا لاستحالة كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقة بغيره ولامتناع تحقق الواجبين فاذا
كان ممكنا فلابد له من مرجح وعلة فان كان مرجحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه محال احدهما كون الواجب
بحيث يحصل منه شيء وامكانه وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه وهذا ممتنع في الذات الاحدية
والثاني ان يكون امكان الممكن بفعل فاعل فيكون امكان الممكن معللا بغيره وقد علمت ان الامكان لا يكون
معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول
الاول وسائر الازليات فانه يلزم ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشيء وقد اعترفوا بان الكائنات
لها حدوث ذاتي فاذن امكانها متقدم على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها اذ الوجوب بالغير منوط بامكان
الشيء في نفسه كيف وحال الشيء في نفسه متقدم على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بما يقال ان امكان
الازليات له معنى آخر غير الامكان في غيرها فان الامكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخرج
عنه شيء من المعلولات كيف وان لم يكن الابداعيات الدائمة ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للواجب و
الممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس كذا وكذا لا ينفع الاعتذار في سؤالات يقتضيه
من شيخ الرئيس بما بالاتصاف والانصاف من ان وجود الحق الاول لا يمكن في المعلولات من تقدم
الامكان عليها فان الكلام ليس في التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق
الامكان على احدهما دون الاخر انما الكلام في التقدم بالذات او بالطبع ولا شك ان الامكان
اذا كان امرا في العين والوجود بالغير مشروط بالامكان في نفسه والشيء من ذاته يتقدم على ماله
من غيره مشروطا بماله من ذاته فلا مخلص عن هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا
بالمصير الى ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظائره موجودات لغيرها معدومة في
ذاتها كيف ولو كان للامكان صورة موجودة في نفسها وان كانت حاصلة بغيرها كسائر الاعراض
الخارجية التي لها صور في الاعيان لم يكن من لوازم المهيات مع قطع النظر عن ملاحظة الوجود
والعدم معها لان لازم المهية مطلقا سواء كانت بالمعنى المصطلح ام لا يجب ان يكون امرا عقليا

في نفسه

بها وجوده

بما اذا كان امرا عينيا

وايضا لو كان الامكان للممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب بالغير للماهية لان الضرورة
الوجود والعدم اذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للماهية الموجودة فيها في ضرورة احدهما
التي هي ايضا صفة خارجية نعم اذا كان الامكان صفة للماهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر
عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا يصير اثباتها للماهية الماخوذة على هذا الوجه وجودها او عدمها
الحاصل لها الا من ذاتها بل من غيرها فالحقيقة موضوع الوصفين متعدد ولحوق النعتين محال
ما قيل ان الامكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه المناسبين عن ذاته المتعينين
الى ذاته فخفا فيه ظاهر لان مناط القسمة الى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس الى طبيعة الوجود
مطلقا من دون تقييده بقيد وغاية الى شيء ان الذين يقولون ان الامكان ونظائره
كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صورة في الاعيان هوية زائدة على ذات الممكن والواجب
والموجود والواحد والشيء مما احتجوا على اثبات دعواهم بحجج اولها انا اذا حكمنا على الشيء بانه ممكن
في الاعيان لم يكن فرق بين هذا وبين ما نحكم بانه ممكن في الذهن فليس الا ان الممكن الخارجي امكانه
في الخارج والممكن الذهني امكانه في الذهن وقس عليه نظائره وثانيها انه ان لم يكن الشيء ممكنا في الاعيان
لكان في الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشيء عن احد هذه الاوصاف ولو لم يكن موجودا في
الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او
واحد في الاعيان ضروري وجوده او ضروري عدمه ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض جلي وثالثها
لو كان هذه الاشياء محمولات ذهنية واوصافا عقلية لامور عينية في ذوات الحقائق كان للذهن
ان يصفها باي جهة اتفقت فكان كل مفهوم وان كان من الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين
والعدم المطلق حكما وقس عليه غيره ورابعها مختصة بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه
الامكان لا يوجده الفاعل الا لانه ممكن في الاعيان لا لانه ممكن في الذهن فحسب والا لا حصل الحق
الا في الذهن فما وجد في الخارج فلا بد من ان يكون له امكان في الخارج وهذه الحجة اقوى ما يمكن ان نذكر
من قبلهم في كون الامكان وسائر الامور العقلية والاوصاف الذهنية التي يجري مجراه لها صورة عينية
لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامكان ونحوه امور زائدة على الحقائق

على الحقائق التي اضيفت هي اليها في العقل اذا لاحظ ماهية الانسان او غيرها مثلا وجدها في حد نفسها بحيث
لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا سائر النعوت التي ليست نفس الماهية ولا جزءها واما ان هذه الامور
الزائدة لها صورة في الاعيان فغير مسلم اللهم الا في النعت الذي هو الوجود وكذا الوحدة التي هي نفس
حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود ولا تاثير لشيء من هذه الحجج من ان الموجود صورة
في الاعيان بل هو ما حصلناه بالهام غيبي وتاييد ملكوتي وامداد علوي وتوفيق الهي وقول من قال
انه ممكن او موجود في الاعيان فيستدعي ان يكون امكانه ووجوده في الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة
حكمنا على شيء بانه ممكن في الاعيان ان يكون امكانه واقعا في الاعيان لما علمت من ان الوجود الا انا
قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن بانه في الاعيان ممكن كما انه محكوم عليه
ايضا من قبله بانه في الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اي نحو وجودها الا في الذهن لكن يضيفها العقل
تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا متساوي النسبة الى العين والذهن
وكذا لا ياتي لاحد ان يزعم ان الامتناع ان لم يكن له صورة في الاعيان لم يكن الممتنع في الاعيان
ممتنعا فيه وان لم يكن له امتناع في الاعيان لكان اما واجبا او ممكنا فكذا ليس له ان يقول ما ذكر في
الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد في انها من الاوصاف العقلية التي لا صورة
لها في الاعيان مع اتصاف الاشياء بها في الاعيان والاذهان جميعا فبطلت الحجة الاولى والثانية
واما ما وجد في المطارحات لصاحب الاشراق في ابطال كون الامكان والامتناع والوجوب
ذا صورة في الاعيان من انها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث ان الاشياء تتصف بها في الاعيان ولا صورة لها
في الاعيان ولا منافاة بين كون زيد جزئيا والانسان كليا في الاعيان وبين كون الكلية والجزئية
من الامور الممتنعة التحقق في الاعيان فكذلك الحال في اتصاف الشيء بالامكان والامتناع ونظائرها
الى الجزئية والكلية ونظائرهما قياس بلا جامع فان مصداق اتصاف الاشياء بموضوعات علم
الميزان لا نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التي نذكر في العلم
الكلي فانه قد يكون بحسب حال الماهية في العين وان كان طرف تحقق القبلتين في نفسها انما هو

فی الذهن فقط فنقول ان ارید بالامکان الحصة الاستعدادیة المقربة للشیء الی حالة وجوده
المهیئة لا لقبول الفیض من فاعله التام من جهة تحصیل مناسبة وارتباط لا بد منها بین المفیض والمفاض
علیه فسلمنا الا ان ارید به ان یسبق لکل حادث زمانی امکان بهذا المعنی موجود فی العین الی ان یحین (?) حین وجوده
وتحقیق القول فیه انه بای معنی تعال فیه من الموجودات العینیة وان ارید به ان یجب نفس الذات من
حیث هی فالمسلم انه یسبق الامکان الذاتی علی الوجود بحسب اعتبار ذهنی وملاحظة عقلیة حتی ان الممکن و
ان لم یکن له عدم زمانی سابق علی وجوده تصور العقل حالة لا کونه بل نقول لا یتصور ان یکون
لکل حادث امکان عینی متقدم علی وجوده لان الممکنات غیر متناهیة وفی المستقبل من الحوادث ما
لا یتناهی الذی هو سبیل الحصول وبصدد الکون شیئا بعد شیء کحرکات اهل الجنة وعقوبات اهل النار علی
ما وردت الشرائع الالهیة واقیمت علیه البراهین العقلیة فان وجب ان یکون لکل حادث او ما هو بصدد
الحدوث امکان بحصته علی ما هو موجب هذه الحجة فیحصل فی المادة امکانات غیر متناهیة وان لم یکن
لبعض حوادث امکان فیکون من الحوادث ما لا یسبقه امکان فیلزم علی مقتضی الحجة ان یجیء الممتنع والکون
وربما یترکب منهم مرکب حصول سلسلة الامکانات الغیر المتناهیة بان نقول هی غیر مرتبة بل متکافئة
لکل حادث امکان بحصته لکن تبین ان اجتماع الامکانات الغیر المتناهیة مستحیل من وجهین الاول
ان الامکان معنی واحد والممکن بما هو ممکن ومن حیث طبیعة الامکان غیر مختلف وتلک الطبیعة لا یمکن
اختلافها من جهة الهیولی التی هی حاملة الامکانات لانها قوة محضة وابهام مطلق کما ستعلم فلیس اختلاف الامکانات
الذاتیة الا الاختلاف ما هی امکاناته وهی الحوادث المعدومة بعد الغیر المتناهیة ویستحیل ان یتمایز شیء بسبب
اضافته الی شیء معدوم فان الاداة (?) لا یمتاز شیء عن شیء ولیس لاحد ان یقول انا اذا عقلنا تلک الامور
الغیر المتناهیة یقع اضافة الامکانات الغیر المتناهیة الیها فیمتاز بها بعض الامکانات عن بعض لانا
نقول انه ممنوع اما اولا فلاستحالة تحصیل العقل امورا غیر متناهیة العدد بالفعل فی الذهن مفصلة نعم یجوز
ان یخطر بالبال علی سبیل الاجمال امکانات غیر متناهیة وفرق بین ان یخطر ببال الانسان العدد الغیر
المتناهیة مطلقا کلیا وبین ان یحصل فی نفسه ویفصل فی ذهنه اعدادا غیر متناهیة بالفعل فان هذا مستحیل دون
ذلک فاذا خطر بالبال امکانات غیر متناهیة مجملة بازاء حوادث غیر متناهیة مجملة کانت نسبة کل من احدها

من احدها الی کل من الاخری سواء فلم یتمیز امکان عن امکان کما لم یتمیز حادث عن حادث واما ثانیا فلان کلامه علی
تقدیر التسلیم فی الحقیقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول بعینه ظرف الامتیاز فاذا لم یکن الامتیاز
بین الاعداد والامکانات الا بحسب العقل تصوره لم یکن ظرف تحصله وتحققه الا الذهن لا تعقلنا
لامتیاز الامکانات اذا فرضنا کون امتیازه واقعا بحسب الاعیان یکون تابعا لنفس امتیازها فاذا
حصل الامتیاز بینها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشیء علی نفسه وتابعیته ایاها وهو محال
الثانی ان المادة الحاملة للامکانات الغیر المتناهیة اذا قطعناها بنصفین فاما ان یبقی فی کل من النصفین
امکانات غیر متناهیة هی بعینها الامکانات التی کانت او یحدث لها امکانات غیر متناهیة
فی تلک الحال او یبقی فی کل واحد امکانات متناهیة واقسام التوالی باطل وکذا المقدم اما بطلان الاول فلانه یلزم
ان یکون شیء واحد بعینه موجودا فی حالة واحدة فی محلین وهو محال واما الثانی فلان الامکانات اذا کانت
فی کل واحد منهما فیتبعها لکونها ایضا من الحوادث امکانات اخری ثم الکلام فی الحادثة تحتاج الی امکانات
اخری حادثة فلا یوجد الحاصل طبیعة منها الا وقد حصل قبله فی حالة القطع طبقات غیر متناهیة موجودة
فی حالة واحدة علی الایتناهی مرتبا ممتنع الوقوع ویلزم ایضا ان یکون الحوادث التی کانت امکاناتها هذه
الامکانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امکاناتها علی ما هو مقتضی الحجة المذکورة من ان کل ما لیس بممکن
فی الخارج یجب ان یکون ممتنعا فیلزم انقلاب الاشیاء من الامتناع الذاتی الی الامکان الذاتی واما الثالث
فلان مجموع العددین المتناهیین عدد متناه فیتناهی الامکانات فی مادة واحدة والحوادث فی کل واحد
لا یتناهی ولا یصح ان یفرض فی کل واحد من الجزئین امکانات غیر متناهیة لیست بحادثة بل هی بعض الممتنع
الغیر المتناهی الذی کان فی الکل فان القسمة فی الجسم غیر متناهیة فعند کل قطع یلزم ما یلزم فی القطع الاول فلو
لیست الامکانات یحدث حین القسمة کما هو المفروض فاذن قبل الانقسام کانت متمایزة المحال حتی
بعد الانقسام بعض منها فی جزء اخر لعدم انتقال الاعراض وعدم کون الامکان حادثة علی ما فرضنا فاذا
کانت متمایزة المحال وهی غیر متناهیة العدد بالفعل فهی بحسب العارض غیر متناهیة بالفعل اعراضها التی
هی امکانات فیلزم ان الاجزاء التی هی محلها کما یجیء برهان ان متناهیة ومقادیر غیر متناهیة العدد
المستلزم المقدار غیر متناهیة للمجموع المرکب منها وهو ایضا مستحیل سیاتی بیانه وکیف یصح فی جسم واحد

متناهي المقدار محال تمايزه باعراضها القارة بها غير متناهية عدداً فالعقل يحكم بحصولها من الجواهر على
الكلام يتأتى بعينه في كل واحد منها بحسب الامكان فسحة ومجاز وايضاً على القائلين بان الامكان الحادث موجود
في الخارج ان امكان الشيء يلزمه الاضافة الى ذلك فاذا كان صفة عقلية يلزمه الاضافة الى امر معقول
يضاف هو اليه في العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان يضاف الى موجود عيني اذ الاضافة
الخارجية الى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصفه
بصحة كونه ولا كونه اما بحسب حاله في نفسه كما في الامكان الذاتي او بحسب اسباب وجوده واستعداد مادته
وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادة المهيات له كما في الامكان الاستعدادي   يذكر فيه خواص الممكن
بالذات وانما اخرنا ذكر خواص الواجب بالذات الى علم الربوبيات لان الاليق بذكرها اسلوب اخر من النظر
لجلالة ذكرها عن ان يكون واقعا في اثناء الاحكام المفهومات الكلية وخواص المعاني العقلية الانتزاعية للاشياء
نزاهتها يتوقف معرفتها صحة السلوك العلمي وشرطه العبادة العقلية هو الذي قدم رياضته ويستعد له
على مسلك قدسي وطريق علوي   كما ان الضرورة الازلية مساوقة للبساطة والاحدية فلازم
للفردية الوترية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وشقيق الشركة والازدواج
فكل ممكن زوج تركيبي اذ المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة
من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها المهية ويترشح بحسبها المعاني الامكانية ويترتب عليها الآثار
المخصصة لا الاثار العامة المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الآثار
الجزئية مخصصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية ايضاً من ابداع الحق الاول واضواء النور الازلي
وتنسبها اليها بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر فاذن كل هوية امكانية تنتظم من مادة وصورة
عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما متضمن في الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة
والاجناس القاصية وايضاً كل من الذوات الامكانية فانها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وفي
مرتبة جاعلها بالفعل فان لها حكم المهية الليسية الصرفة وحكم سنخها التام الايسية الفائضة عنه فهي
مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود الا
غير الواجب بالذات تبرء الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين ولكن ان شئت

والقوة

وجعل فيه جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر كل واحد الى العلم بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعل فيه جميع
الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم عليه بالتكرار فيه ولولا ان العلم الضروري حاصل لكل احد بان المفهوم
من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرار فيها كما لم يحكموا في الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته
بالتشكيك اعني بالاولوية والاقدمية والاشدية فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون
بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها اتم واقوى فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية
من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود
الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا فان الوجود المفارقي اقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود نفس
المادة القابلة فانها في نهاية الضعف حتى كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف
كالمقومين للموجودات وان لم يكن كذلك للمهيات فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في
مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق والمشاؤون اذا قالوا ان العقل
مثلا متقدم بالطبع على الهيولى وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم
ان مهية شيء من تلك الامور متقدمة على مهية الاخر او الجوهر على الجسم بجوهرية متقدم ومتاخر بل المقصود ان وجود
ذلك متقدم على وجود ذا وبيان ذلك ان التقدم والتاخر في معنى يتصور على وجهين احدهما ان يكون نفس
ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبليات والبعديات
فيها نفس هوياتها المتجددة المتصرمة لذاتها لا امر عارض لها كما ستعلم في مستانف الكلام ان شاء الله تعالى العزيز والاخر
ان لا يكون نفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى اخر فيفرق عند ذلك ما فيه التقدم وما به التقدم كتقدم الانسان الذي
هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان
فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر هو خصوص الابوة والبنوة فكان تقدم
بعض الاجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود فكذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجوده
متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة وامثالها فان لم يعتبر الوجود لم يكن تقدم ولا تاخر
فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر آخر وفي الاشياء

والمهيات بنفس وجوداتها لا بانضمام شيء الى ذلك زيادة ايضاح في هذا الباب عند مباحث الماهية من هذا
الكتاب وقد اتضح منها ان الوجود بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ
مطلقا في ان الوجود العام البديهي اعتباري عقلي غير مقوم لافراده في بيان ذلك ان كلما
يرتسم كنهه في الاذهان من الحقايق الخارجية يجب ان يكون محفوظة ماهيته مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كان
حقيقته انه في الاعيان وكلما كانت حقيقته انه في الاعيان فيمتنع ان يكون في الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة
عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته في ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض
له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوانا من عنواناته فليس عموم ما ارتسم
من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم المعنى الجنسي بل عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للماهيات المتباينة
المتحصلة المتخالفة المعاني وايضا لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته
وانه محال كما سيجيء واما ما قيل من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت فهو عرضي لها والوجود كذلك يحمل على افراده
كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من شيعة الاقدمين كما سينكشف لك انشاء الله في ان الوجود
حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء
بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود بذاته موجود وساير
الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما ان
المضاف هو الاضافة واما غيرها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب والمساوي والمشابه وغير ذلك فالاعيان
في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته انه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته
واما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود من ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان فهو موجود لان الحصول
هو الوجود فكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فبطلانه ان يقول في دفعه ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف
الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذي وجود كما ان البياض ليس بذي
بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود
لا المعدوم واللاموجود ونقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجودية الشيء في الاعيان

لا ان

لا ان له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له
في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتأخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات
من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى وجوب الوجود
بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في الواجب او بفاعل
لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود والحاصل
ان الوجود امر عيني بذاته سواء صح اطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا اطلقوا كونه موجودا لم يريدوا بذلك
ذلك ان يكون الوجود زايدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن الماهية فكون الوجود ذا ماهية
او غير ذي ماهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع
ما قيل ايضا من انه اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الموجود وغيره بمعنى واحد
او مفهوم في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد واذا ذلك
فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في ساير الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود
الى غير النهاية وعاد الكلام جذعا انا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود
بل المفهوم واحد عند الجميع سواء طابق اطلاقهم عرف اللغويين ام لا وكون الموجود مشتملا على امر غير الوجود
او لم يكن بل يكون محض الوجود انما نشأ من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الموجود ونظير ذلك
ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء ان الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد
وقد يعقل من ذلك ان ماهيته ما هي انسان مثلا او جوهر آخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما
انه يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد
والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضا في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود
فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية وبهذا يندفع ما يوجد في الحواشي الشريفة
وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما
صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه
ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض الاجلة من ان

من اتحاد العرض والعرضي وان لم يكن بتشابه فيه وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ الالهي في اخر التلويحات من ان النفس
وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون
الوجود امرا واقعيا عينيا وهل هذا الا تناقض في الكلام ثم تقول لو لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف
بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة
لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهية ... الماهية المتفاوتة كمالا ونقصا
وح لا بد ان يكون في كل من الموجودات امور وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما كانت الوجودات متخالفة
الماهية كما عليه المشاؤون او متخالفة المراتب كما راه طايفة اخرى اذ الكلي مطلقا بالقياس الى حصصه نوع
غير متفاوت واما قول القائل لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود
للماهية فرعا على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء لاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل
ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا افراد لان منشأه اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له
افراد حقيقية او لم يكن له الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى
يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة
بالفرعية وتارة ينقلون عنها الى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا ويقولون
ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كساير المشتقات يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس
له مبدأ اصلا لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التعسفات

في ان تخصيص الوجود بماذا

ولتعلم ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدم والتأخر والشدة والضعف او بخصوصية
اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبة ومرتبته في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر فكما
تخصيص الشيء بنفسه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل واما تخصيصه بموضوعه على الماهيات
المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شيء في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات
وان كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين وهذا امر غريب يستصح لك سره فيما بعد ان شاء الله تعالى
في المباحثات ان الوجودات في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتأكد والضعف
وانما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالتفاوت وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان

يكاد

في قبل الوجود موجودة او معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر وقيام التالي اظهر كلها فالمقدم كذلك
والجواب عنه باختيار ان الماهية مع ان الوجود في الاعيان هي بالماهية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج الى
كما ان الهوية الزمانية الحاصلة من الحركة والزمان الذي حصلت فيه نفس ذلك الزمان لا باعتبار زمان آخر حتى يكون
للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بساير الاعراض القائمة حتى
يكون للماهية وجود منفرد وللوجود وجود ثم يتصف احدهما بالاخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم منهما ولا تأخر ولا معية
ايضا بالمعنى المذكور واتصافها به في العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض المحققين حول عرش التحقيق من ان الصادر
عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هنا
امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى
بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره ومما ذكرنا ان الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من
الاتحاد والعقل اذ حللها شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة عن
المبدأ والماهية متحدة ومحمولة عليه لكن في مرتبة هويته وذاته لا كالعرض اللاحق وبتقدم الاخر بحسب الذهن وهي الماهية
لانها الاصل في الاحكام الذهنية وهذا التقدم ليس بالوجود مستقلة كما تعلمه وليس للوجود بل للماهية ويستحق ان يسمى تقدما
غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر والحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع لا باعتبار الوجود وبالجملة
الماهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يكون في الذهن لا في الخارج وان كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن
الوجود اذ الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه ان يأخذ الماهية
وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايضا نحو
من انحاء وجود الماهية كيف يتصف بهذا النحو من الوجود او يطلق عليه مع ما مراده قاعدة الفرعية في
الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما
اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة به غير موصوفة به على انا
في سعة عن هذا التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية فلا مجال للفرعية هيهنا وكان
اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كالاتصاف

على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لاتحادها
به ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالمهية فقيامه اما بالمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها او بالمهية
المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالمهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه بانه ان اريد
بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم بالمهية الموجودة لكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان
البياض قائم بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ماخوذا في مرتبة المهية من حيث
هي اي على ان يكون شيء منهما معتبرا في حد نفسها كون نفسها او جزءها فنختار انه قائم بالمهية من حيث هي بلا اعتبار
شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا يلزم
المهية عنه في الواقع عن احدهما كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض في حد ذاته ووجوده وهو
في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله فيمكن اتصافه في
الخارج بشيء منهما بخلاف المهية بالقياس الى الوجود فانها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه اذ الاتصاف في
ظرف ما يقتضي اقل المغايرة فيه وان لم يقتض الفرعية وكذا في العقل الخلط فيها فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية
على مراعاة جانبي الخلط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره وقد علمت انا في فسحة عن ذلك الكلام فانه
لا يلزم من كون الوجود في الاعيان قيامه بالمهية او عروضه لها اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا تمايز بينهما فان المهية متحدة مع
الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني في الذهن لكن العقل حيث يعقل المهية مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود
يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في
البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا وقريب مما ذكرنا بعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من ان المجوز
عروض الوجود المصدري ومفهوم الموجود للمهية في نفس الامر لان عروض شيء لاخر وثبوته له فرع الوجود المعروض
فيكون للمهية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الموجود متحد مع المهيات والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث
الاتحاد ولا عروض الموجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان جرد المهية عن اخذها
بذاتها بلا ضميمة لكنها لا تتحد بعد هذه المرتبة موصوفة بانها تحتاج موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق
المشتق لا يستلزم قيام مبدء الاشتقاق واما الوجود بمعنى الوجود فهو يعرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل
المهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا الحكم بانه عرض لها ولا يجوز عروضها

لها في نفس الامر لانها في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه اصلا ضرورة ان الموجود والموجود في نفس الامر واحد اذا
وجود فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل قد يعقل
هذا الشيء الواحد الى مهية متقدمة وموجود متاخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى على المتفطن
ان بين كلامه وبين ما حققناه نحوا من الموافقة وان كان بينهما نحوا من المخالفة ايضا فان الوجود عنده اما الامر المصدري
واما مفهوم محمول عام بديهي كلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني ذاته وجود موجود بلا اعتبار امر اخر واما اتحاد
الوجود مع المهية فهو فيه جهة الموافقة ثم ان في كلامه وجوها من النظر اورد عليه بعضا منها معاصره العلامة الدواني
ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنها ما في حكمة الاشراق
والتلويحات من انه ليس في الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان تصورنا مفهومه قد نشك فيه انه هل له الوجود ام لا فيكون
له وجود زائد وكذلك الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا مع ولا محصل الا بان الوجود المقول على الموجودات امر
عقلي وجوابه بما اسلفناه من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما يحصل منها امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه
والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بهويته التي هي عين الانية لا يبقى مجال الشك
والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعله في الحكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة الوجود
للمهية بانا قد نعقل المهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المفهوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان
فالوجود زائد على المهية والشيخ الرئيس معهم بعين هذه الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود
في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود على وجود اخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه
يجري مثله في اصل الحجة فانهدم الاساسان ومنها ما ذكره ايضا في حكمة الاشراق وهو انه اذا كان الوجود
للمهية وصفا زائدا عليها في الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود وللوجود للنسبة نسبة الى النسبة وكذا فيتسلسل الى
غير النهاية وجوابه ان وجود النسبة انما هو في العقل دون العين فلذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات تعالى على
ان التحقيق عندنا كما مر انه ليس بين المهية والوجود مغايرة في الواقع اصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات الى مهية ووجود
ويلاحظ بينهما اتصاف ونسبة على الوجه المذكور سابقا ومنها ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر
فتعين ان يكون هيئة في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج في
تصورها الى اعتبار تجزيء واضافة الى خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض

من الكيفيات وغيرها فيقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود
اعم الاشياء بمقابل الكيفية والعرض اعم منه من وجه فيها اذا كان عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود
بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو مح والجواب انهم حيث اخذوا
في عنوانات حقايق الاجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا اشلا قالوا الجوهر ماهية حق
وجودها في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا ماهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة
واللامساواة وعلى هذا القياس الكيف وساير المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا وكيفا او غيرهما لعدم كونه
كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس او النوع والحد
وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالماهية الموجودة به وان كان عرضيا متحدا بها نحوا من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا
لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات انما هو الوجود الانتزاعي
العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ولمخالفته ايضا ساير الاعراض في ان وجودها في نفسها عين
وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية لا وجود شيء آخر لها فلم عدم افتقاره في تحققه الى الموضوع فلا يلزم
الدور الذي ذكره على ان التحقيق عندنا ان وجود الجواهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا
وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود لا عروض له للماهية في نفس الامر
بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل قد تبين وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في
الوجود انه كما ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شيء من الاشياء ولا وجود له في الاعيان وجوده
انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول
والنفوس والانوار العرضية المعقولة والمحسوسة كانوار الكواكب والسرج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان
كما سيظهر وجه ذلك انشاء الله تعالى واطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقي والمعنى الاول مفهوم كلي عرضي
لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقايق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوجب الكلية
ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزايد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه
انما من جهة ضعف الادراك عقليا كان او حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشية من مراتب شرافة تجب احتجابه كالكائنات
وقعت من مراتب القصور الامكاني وشوائب القصور الهيولاني لان كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه

اليقين التام فالظلم فيه ظاهر او لم يعلم ان التفاوت في الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في
طرفي الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على ان الحكم الفطري والحدسي كالاقتناصي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس
الى الاذهان والازمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها
الاولية غريزية واستعداداتها الثانوية كسبية فالسلايق العقلية في ادراك نظم الحقايق وتاليف الشواهد
وزان السلايق الجسمية السمعية في وزن الالفاظ وتاليف الاصوات وجهة الوحدة في العقليات كجهة الوحدة
في السمعيات والتخالف كالتخالف وكان من سليت ذائقته العقلية من القصور والاختلال او من الامراض
النفسانية والاعلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال لم يرتب في استحالة
رجحان الشيء على مثله من كل جهة الا المفضل ومن استحل ترجيح الشيء لا لمرجح فلا شك انه سلك سبيل الخروج
عن الفطرة البشرية لخباثة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الاصلية وعصيان جبلي اقترفته ذاتية
في القرية الظالمة الهيولية والمدينة الفاسقة النفسية المستحلون ترجيح احد المتساويين
بلا سبب تشعبوا في القول فرقة قالت ان الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون ساير الاوقات
من دون مخصص تخصص ذلك الوقت وفرقة زعمت انه تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة
من الوجوب والخطر والحسن والقبح من غير ان يكون في طبايع الافعال ما يقتضي تلك الاحكام وكك
الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجايع المخير بين رغيفين متساويين
كك يخصص احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة تقول المخصص من الاحكام والاحوال لاحد المتماثلين دون
الاخر غير معلل بشيء لانه باي شيء علل فسد وفرقة تقول الذوات متساوية باسرها في الذاتيات مع اختصاص بعضها
دون بعض بصفة معينة دون ساير الصفات فهذه متشابهم في الجدال ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا
من رقدة الجهالة لتفطنوا ان لله تعالى في خلق الكاينات اسبابا خافية عن شعورنا اذا شاء محجوبة عن
اعين بصايرنا وان الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه وفي كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجازاتهم تخصيص
الاولوية في رجحان احد المتماثلين من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجايع مرجحات خفية
مجهولة لهم مستوطنين في عالم الاتفاقات فانما لهم الجهل بالاولوية لا نفي الاولوية واقلها الاتصالات الكوكبية
والاوضاع الفلكية والهيئات الاستعدادية فضلا عن الاسباب القصورية التي بها قدر الله سبحانه الامور

وقضى من صور الاشياء السابقة في علمه الاعلى على الوجه الاتم الاولى واما الذي نسب الى انباذقلس الحكيم
قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا
اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامه بعض العلماء بانه انما انكر العلة الغائية في فعل
واجب الوجود بالذات لا غير اذ هو معترف فيه بان لا يجب ان يوجد بل قد يسمى هو وغيره الامور
اللاحقة الماهيات لذاتها بل لغيرها اتفاقية ومع لصح ان يقال ان وجود العالم اتفاقي لا بمعنى انه
يصير موجودا بنفسه كلا او بفعله الباري جزافا بل ان وجوده ليس لاجل غاية من غرض بل هو من غيره
ويقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه وهو ان جهات الممكنات لما علمت من طريقنا
انها في الموجودية ظلال وعكوس للموجودات وانما تعلق الجعل والابداع في الحقيقة بوجود كل جهة لا بنفس
تلك الماهية وكذا العلة الغائية انما تثبت لانحاء الوجودات دون الماهيات فجهة العالم انما تحقق على
وفاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج اليها بالحقيقة فعبر الرجل عن هذا المعنى بان كون العالم اتفاقي
اي هو واقع بالعرض نظيره الجهات التي ضمت الى المعلول الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثير
عنه اذ لا ريب لاحد ان الصادر عن الواجب بالذات على رأيهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول
وغير ذلك كالماهية والامكان والوجوب بالغير انما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي والا لزم اما
صدور الكثير عن الامر الوحداني والتركب في موجود الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وبالجملة
القدماء لهم اسرار ورموز واكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم بالجهل وغفلة عن مقاصدهم
اوللفرط حبه لرياسة الخلق في هذه الدار الفانية وطائفة ممن تأخر عنهم اغتروا بظواهرها وتهم واعتقدوا
تقليدا لاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا اضلالا بعيدا ولم يعلموا ان التتبع
هو البرهان اليقيني او الكشف وان الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات
وطبايع اللغات مختلفة ان للقائلين بالاتفاق تمسكا الاول ان وجود الاثر
لو كان بتأثير العلة فيها لكان تأثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني
جمع بين النقيضين والحل يكون بالفرق بين اخذ الاثر في زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول
فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني سبب وشرط في الاستحالة في الاول بل هو بعينه شأن المؤثر

المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زمانا او ما في حكمه من غير انفكاك احدهما عن الاخر
في الوجود وكل علة فانها يؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم
المحذور الاول ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني والحاصل ان تأثير العلة في حال الحصول لا بالحاصل
بنفس تلك التأثير وذلك تحصيل للحاصل بنفس تلك التحصيل لا تحصيل غيره وهذا غير مستحيل والوجه اخر
ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان التأثير في حال وجود الاثر وان اريد المعية
الذاتية العقلية بينهما نختار ان التأثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين
اذ تأثير العلة حال الوجود في جهة المعلول من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من
تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية واما الماهية الموجودة او المعدومة فهي متأخرة
عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع فتدبر فيه وللمجادلين مسلك اخر
وغيره وهو ان تأثير العلة في حال حدوث الاثر وهي غير حال الوجود وحال العدم وربما اورد النقض عليه
ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول ومثلوه بالصوت لانه يوجد في الان الثاني ويصدر من
الصوت في الان السابق عليه الثاني ان التأثير اما في الماهية او في الوجود او في اتصافها به والاول محال لان
ما يتعلق بالغير يلزم عدمه بعدم الغير وسلب الماهية عن نفسها ممتنع والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا
عند فرض عدم ذلك التأثير فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان شيئا مع كونه انسانا يصير موضوعا
بانه ليس بانسان بل انما ينفي الانسان ولا يبقى وقع بان نفي الانسان قضية ولا بد من تقرر موضوعها
حال الحكم فيكون النافي هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنفيا مقررا وغير مقرر وكذا الكلام في الوجود
ايرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون اول الصادر
بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا ماهية فيعود
السؤال بان اثر الجاعل نفس الاتصاف ووجوده او الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في
الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الامر الى غير النهاية ويزاح في المشهور ان الجعل تعلق بنفس الانسان
ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس الماهية الصادرة من الجاعل والا
وان لم يكن انسانا بتأثير الغير لكن نفس ماهية الانسان بالغير بمعنى ان مجرد ذاته البسيطة اثر العلة الجاعل

منها ومنها او مسها ومن غيرها كقولنا الانسان انسان والانسان موجود فالانسان انسان ثم انه لكن نفسه
ومن المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بحسب الفرض وجوبا مترتبا على
الفرض فيمتنع تاثير المؤثر فيه لان وجوب شيء ما في احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما هو
مجعول اما قبل فرض الانسان نفسه فيمكن ان يجعل المؤثر نفس الانسان وكذلك ان تقول يجب نفس الانسان
واردت به الوجوب التوقع قد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق في ميزان المعقولات وكثيرا ما
يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فان كون الانسان واجبا انه لا
يوجب كونه واجبا في نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه ايا ما مفتقرا اليها فكون نفس الانسان
من الغير لا بد له على عدم كون الانسان انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل علته كون كون الانسان انسانا عند
ارتفاع الغير وانما يدل عليه كون كون الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما
اخترناه والان المتاخرين عن اخرهم اختاروا المجعولية نفس الماهية وسيرد عليك في هذا المقام مع التنبيه
فسطا من عالم المكاشفة ومعدن الاسرار والمشهور من المشائين اختيار الشق الثالث اي كون تاثير
المؤثر في موصوفية الماهية بالوجود وقد وجه كلامهم بان مقصودهم ان اثر الجاعل امر محلل يحلله العقل
الى موصوف وصفة واتصاف له لك الموصوف بتلك الصفة فاثر الجاعل في الانسان مثلا هو مصداق
قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات ماهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي
المعبر عنه باتصاف الماهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة
للواقع فيجب ارتباطها الى سبب وراء اعتبار العقل اياها هو نفس سبب الماهية وقد ظهر مما ذكرنا
ان التقسيم المذكور منقح لضبط ان الموصوفية المترتبة على تاثير الفاعل يمكن ان يوخذ على انها معنى
غير مستقل في التصور بل هي مراة لملاحظة الطرفين كالمعاني الارتباطية من حيث انها ارتباطية لا يمكن
ان يتعلق بها الالتفات الذهني اليها واستقلالها في التصور كما اشرنا اليه واما اذا استونف الالتفات
اليها بان انفسخت عما هي عليها من كونها آلة الارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباين الذات
للطرفين فكان كساير الماهيات في ان تعلقها بالجاعل بهاذا او تاثير الجاعل فيها بحيثية من الامور
المحتملة المذكورة

في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب ربما يقال ان رجحان عدم

رجحان عدم الممكن على وجوده لو كان بسبب لكان في العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف فيمتنع استناده الى
شيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم علته وجوده يستدعي التمايز بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة
وبعضها معلول بحيث لا تمايز ولا اولوية فلا علية ولا معلولية فنزاح بان عدم الممكن ليس يفيد محضا
بمعنى ان العقل يتصور ماهية الممكن ويضاف اليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصل والا
تحصل سواء كان بحسب الذهن او بحسب الخارج فيحكم بانها في انضمام كل من المعنيين اليها تحتاج الى امر اخر وكما
ان معنى تاثير العلة في وجودها ليس ان تودع في الماهية شيئا يكون هي حاملة له في الحقيقة او صفة
في الواقع بل بان تبدع امرا هو المسمى بالوجود ثم هو نفسه ذو ماهية من غير تاثير والماهية متصفة بصنع الوجود متحصلة
بصنوه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا فكذلك معنى تاثيرها في عدم الماهية ليس الا انها لم تبدع امرا تتحد الماهية
نوعا من الاتحاد اي بالعرض نعم للعقل ان يتصور ماهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومي العدم والوجود بسبب
تصوره وجود علته او عدمها من جهة علمه بالاسباب المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظة وجدان الاثار المترتبة
على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان المسمى بالان فيعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود
ليس الا ما اخذ من الوجود وملحق ذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان يكون نفسه امرا
مستقرا حاصلا بدون الفرض والاعتبار واما مرجح البطلان والعدم فلا يكون الا معقولا مجردا عن
تقرر له خارجا من الملاحظة العقلية فعدم العلة وان كان نفيا محضا في طرف العدم الا انه له حظا من
الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وجاعل
كل واحد منها بوجه غير الاخر فان استتباع عدم المعلول في الخارج هو كونهما باطلين بحيث لا خبر
عنهما بوجه من الوجوه اصلا حتى عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كون
تصور عدم العلة والحكم عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصور عدم المعلول مجرد اشتباه
لتصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعلام بحسب مفهوماتها
العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا للاخر انما الممتنع الامتياز بين
الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم هنا ان للماهيات الامكانية والاعيان
المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى

بعض من غير ان يكون فى الخارج بازائهما شى وليس فى الخارج عندنا امر سوى الوجود ثم العقل يتصور المهية
متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة من الوجود والعدم خالية
عن ضرورتهما ولا ضرورتهما بالمعنى العدولى وايضا الحكم بحاجتها فى شى من الامرين الى مرجح غيرها انما هو
لما نعلم من ذلك ان الشى اى المهية امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وذا
لا ينافى كون الوجود اول الصوادر واصلها لان الموضوع فى هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال
المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها وهذا كما لا ينافى ان الشى كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الرابطى
عن الذى يتقدم عليه بحسب وجوده فى نفسه وكما ثبت فى العلم الطبيعى وجود مبدء الحركة بعد اثبات
الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهى القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية وذلك
لان حال الجسم فى نفس الهيئة المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدء محرك غير متناهية القوة واجب
بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى متقدما على جميع الاشياء فلا شك ان الفاضل
من كون الوجود متقدما فى نفسه على المهية وحالاتها متاخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها واستنادها
قد لوحنا اليك وسنوضح لك بيانه ان المفهوم الكلى ذاتيا كان او عرضيا ليس
اثر الجاعل القيوم الموجود بالذات فالحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود ونحوه سواء
كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود الباقى اشد حاجة فى التعلق بالغير من الوجود الحادث اذا
كانا فاقرين واثا اذا حللت معنى الوجود الحادث الى عدم سابق ووجود وعلمت ان العدم ليس شيئا
بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك الوجود فلم يبق المتعلق بالغير
الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فى ما سوى الوجود ثم بعض من الوجود حتى
يوصف بالحدوث بلا تعقل غيره او قبضا من ذاته كما ان الجسم فى وجوده متعلق بعلة
ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهى مطلقا وكما ان حاجة المهيات الى علة وجودها من حيث
انها فى ذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم واستفادها من العلة وصف الوجود لها
وصف كونها وكون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان فامر ضرورى غير
مفتقر الى العلة فكذلك حاجة الوجود الى العلة وتقومه بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا

وجودا ضعيفا تعلقيا او ظليا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث او التقدم وما قيل
هذا ما وجد فى كلام متاخرى العلماء ان الذات المستفادة من الغير كونها متعلقة بالغير مقوم لها كما
ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته فالذات التى هى من تلقاء الغير كونها من تلقاء
الغير وفاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يستمر الذات المفتقرة ذاتا مستغنية كما لا يجوز ان يستمر
المستغنى عن جميع الاشياء مفتقرا والا فقد انقلبت الحقايق عما هى عليه وهذا شديد الوضوح
فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذى يتقوم بوجود فاعله
لا من جهة مهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى الفاعل مقوم له اى لا يتصور بدونه والا
لم يكن الوجود هذا الوجود وكما ان الوجود للغير المتعلق لشى هو نفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن
الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقى ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء
جميعا فالحاجة فى البقاء كالحاجة فى الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او
كونه بعد كونه سابق اثره بل بمعنى ان نفس الوجود بلا جعل وتاثير كما مر انما المجعول والاثر للفاعل
هو نفس الوجود لا نفسيره واللوازم التى كونه غير ازلى فليس للحق الا افاضة نور الوجود على
الاشيا وادامتها وحفظها وابقائها بما تحتمل البقاء بقدر ما تحتمل ويسع له بحسب هويته واما النقايص
والقصورات فهى ناشئة من ذواتها شان ذلك على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام القابلة
بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها فالذات
الاحدية لا يزال يضى بها كل الممكنات ويخرجها من ظلمة ليل العدم الى نور نهار الوجود بحيث
لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها افاضة الوجود لحظة لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية
فسبحان القوى القدير الحكيم الذى يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان
امسكهما من احد من بعده وما اشد سخافة وهم من يرى ان حاجة العالم الى قيوم السموات والارض
ومن فيهما وما عليهما فى حال الحدوث لا فى البقاء حتى صرح بعض من هولاء القائلين بهذا القول
جهلا وعنادا ان البارى لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعده لتحقق الحدوث باحداثه و
هذا غاية الجهل والعناد فى الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهى مع معلولها وجودا وهو كما سند

في مباحث العلة والمعلول ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفائضة من جواهرها اعني صورتها على ما يجاورها
من الاجسام المسخنين وكذا الفيض من الماء الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة له والرطوبة جوهرية
ذاتية للماء كما ان الحرارة للنار كذلك وهكذا الفيض من الشمس النور والضياء على الاجرام الكوكبية والعنصرية
لان النور جوهري للشمس والفعل الذاتي لا يتبدل وكذلك يفيض الحيوة عن النفس على البدن لان الحيوة
جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها فلا يزال يفيض منها الحيوة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته
حي بالنفس ما دام صلوحه لافاضة الحيوة عليه من النفس باقيا فاذا فسد صلوحه لقبول الحيوة تخلف عنه وكان
الميت انحلت وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها وسيجيء ان نسبة الايجاد الى المؤلف والمركب
كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما ليس
بعلة علة والباري اجل من ان يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والابداع
والانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء تركيبا ولا التقابل تاسيس واخراج من العدم الى
الوجود والمثال في الامرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما يشبه الايجاد
والاخر يشبه التركيب ولاجل هذا يبطل الاول بالامساك دون الثاني فانه اذا سكت المتكلم بطل
الكلام واذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام
من المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والانيات الروحية والجسمية كلها كلمات الله التي لا تنفد
ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربه الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو
جئنا بمثله مددا من ابحر الهيوليات الفلكية تبيينه لقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام
والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم

في ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد

لما تحقق ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه
كذلك لم ينعدم فلا بد له في محل رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالان نقول ان
ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية الخارجية
الغير الواصلة الى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام الممكن في حد
الامكان لم يتحقق وجوده ليس اذا لم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه

ويجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصيص احدهما دون الاخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا فاذا الاولوية
متساوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول ايضا الى ضم شيء اخر ثم الكلام مع العلة والاولوية ثم
مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان يجب جواز الطرفين فلم تقف الحاجة الى المرجح لاحدهما
وهكذا حتى ينتهي الامر الى مرجحات واولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين احد
الطرفين وكل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية باقي الكلام في استواء نسبة الاولوية
المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحالها مع فرض حصولها فرض سببا مرجحا فاستواء نسبة هذه الاولوية
الى طرفي الفعلية والافعلية مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شانه من دون التعين
تعينا لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر ان المفروض مستحيل من غير ان
يتعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانها ما لم يكن جنبة بعد بل
من جهة انا فرضناه علة مخصصة لم يكن بها فكان الشيء غير نفسه وهو ممتنع وبالجملة الوجوب ينتهي بالسلسلة
والفعلية الذاتية مبدئيات شعب القوى واعدام الملكات فلهذا قيل ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته
قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمته سابقة
على غضبه كما ستطلع على ذلك في مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح اذن ان كل ما هيته ممكنة فلا
وجود لها مكانية لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم
يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلولية والعلة الاولى كما
هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو
بعينه كونه مبدء لما سواه كما سنبين ان شاء الله العزيز

في ان كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين

ان هذا هو معنى في الفصل السابق من ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشي من قبل المرجح التام
لاحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق اللازم من نقيضها العلة لذلك الطرف
بعينه ثم بعد التحقق الوجود او العدم يتحقق وجوب في زمان اتصاف الماهية باحد الوصفين بحسب الاتصاف
به على الاعتبار التحيثي فان كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف
بها وهذا الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازائه الامتناع اللاحق قياسا

الى تشخيص المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما لنفسه او لغيره فانه يكشفه الوجوبان او الامتناعان
بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان
كان جهة الممكن في نفسها وبما هي بحسب على طبايع الامكان الصرف خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن
الوجوب السابق وجودا او عدما وكذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مر واما الوجوب والامتناع اللاحق
الامكان فلان الوجود محمولا كان او رابطة ينافي عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم
في زمان الوجود ومعه يساوق جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم استحالته وكذلك الامكان واستحالة
العدم المساوق لوجوب مقابله الذي هو الوجود وكذلك حكم الامكان وجود الشيء حين عدمه فقد
ما ادعيناه ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضا وكذا قياس
الامتناعين في كونهما جميعا بالغير اذا اريد من الممكن جهته واما اذا اريد وجوده فالاخيران من الوجوب
والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور اما الماهية
بشرط الوجود وحل ان يكون الوجود خارجا عنها لا المجموع الماهية ومفهوم الوجود فالماهية الموجودة تعتقد
على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا ينفك عن امكانه لها بحسب نفسها واما بيان الثاني
فلان صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث انها ضرورية
ذاتية ما دامت الذات متحققة وليست نسبة الشيء الى نفسه بالامكان بل بالوجوب نعم الوجودات
الخاصة الامكانية بحسب انفرض من تعلقها بجاعلها التام المرتبطة بها حين وذوات اصلا بخلاف الماهيات
فانها حين صدور وجودها عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود وكل عقد اتحادي ارتباطي لا يخلو
عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء قرن ذلك بالضرورة المطلقة الازلية كقولنا الله
موجود قادر او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف داخلا او خارجا
او بالامكان الذاتي وبالجملة اذا وقع احد طرفي الوجود والعدم لماهية وقتا ما فان نسب طرفه الاخر اليها
من حيث هي كان ممكن الحصول لها في ذلك الوقت البتة وان قيس الى نفس ذلك الطرف او الى الماهية حين
تلبسها به كان ممتنعا عليها بحسب ذات تلك الماهية بل بحسب قيدها او تقييدها بالمنافي فان اتصاف
الاخر فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما

ربما توهم متوهم

اولى بها والا لجاز رجحانها ويصح الوجود بها عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية في جانب
العدم فليكن جوازها في جانب الوجود اولى وان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط
وانضمام داع وانتفاء مانع ولا شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول والا لم يتميز عليه
شيء من غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها وايجابها يصح عليها الاقتضاء واللااقتضاء
جميعا مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة الى جهته من هذا القبيل فيكون ذلك
الوجود اكثريا او دائميا كما في ذلك الايجاب كما ترى من بعض العلل ما يكون تاثيرها اكثريا لا دائميا الطبيعة
في اقتضائها المعلول مع ما قد يمنع عنه عند يرمي الى العلو فيه او كلا القولين زور واختلاف حتى الاول
بين قوة الوجود وضعفه وبين الاولوية واللااولوية بالقياس الى الماهية وقد مر ان لكل شيء حدا من الوجود
ولا يتعداها ولبعض الاشياء حظه من الوجود اكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا ان الوجود اولى
بها من العدم او بالعكس فاستقرار الاجزاء وبقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القار فيمتنع ثبوته
وكلا منافي مطلق الوجود الممكن الماهية فان ما بالقياس اليه بعينه طباع الامكان الذاتي اما مطلق
الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي
نسبة طبيعي الوجود والعدم الى ذلك الشيء في كل من الاستمرار وعدمه متساوي النسبة بالقياس الى ذات
كل امر غير قار وتخصص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب الماهية من
الاخر فهيئة الحركة واشباهها من الطبايع الغير القارة اذا قيست الى وجوداتها التجددية ورفعها كان لها
بمجرد قابليتها التجدد من غير استدعاء طرف بعينه لا ثباتا ولا رجحانا وانما تخصص الوجود او العدم بحسب ايجاب
العلة التامة او لا ايجابها واذا قيست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لما كان نسبتها بالقياس
الى هذا النحو من الوجود الامتناع الذي لا ثبوت صحة وجواز عقلي وقد مر ان امتناع نحو من الكون
لا ينافي الامكان الذاتي مطلقا وفي الثاني وقع الغلط بحسب اخذ ما ليس بعلة علة فان الفاعل قبل شرائط
ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط موجب بتة واما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة
الشرائط وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال في جهة الممكن بالقياس الى طبيعي الوجود والعدم بل انما
يختلف بذلك الامكان بمعنى اخر اعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات

لا الامكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي وللمسترشد ان يتمسك بالاصول المعطاة اياه والتمويهات التي
من طائفة متجادلين في هذا المقام لا فائدة في ايرادها وردها الا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت العمر
بلا عوض في ان علة الحاجة الى العلة هي الامكان في الماهيات والقصور في الوجودات ان قوما
من الجدليين المسمين باهل النظر واولياء التمييز العارين عن كسوة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتحشموا
في انكارهم سبيل الحق شططا وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة
الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هي الامكان و
منهم من تاهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في
طبائع البهيمة من الحيوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان والسوط والصولجان وكلامهم كله غير قابل
لتضييع العمر بالتحقيق وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة نحو ما اقتضته
فنقول ليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس الى الذات يغنيان الذات عن الافتقار الى العلة
ويحيلان استنادها اليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث ماخوذا في علة الحاجة شطرا
كان او شطرا كان انما يعتبر ويوخذ فيما هو ممكن الذات لا واجب او ممتنع فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان
وحده وهو خلف وبسبيل اخرى الحدوث كيفية نسبة الوجود المتاخرة عنها المتاخرة عن الوجود المتاخر
عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة لوجب ان
كان سابقا على نفسه بدرجات وليس لاحد ان يعارض بمثله على نفي علية الامكان من جهة انه كيفية نسبة الوجود
لان الامكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود الى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل وليس مما يعرض في
الواقع لنسبة خارجية فانما يلزم تاخره عن مفهومي الوجود والماهية بحسب اخذهما من حيث هما عن علتهما
في ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به الماهية الا بحسب الوجود
العيني الموجودية لا في نفسها ولا ريب في تاخره عن الجعل والايجاد واما قول من يكر بان البديهة المفطورة
بان التي عرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبة الى الذات في رفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح الا
على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الاخيرة فوق الاولى في القوة والظهور والتفاوت
انما يستقيم اذا تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاولى بالنسبة الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين

غير مختلفة في اتصافها بها الى فرض قسم ثالث يفترق بها ويتمادى الامر الى غير النهاية وتبين انه اذا لم يعلم الشيء
ولم يعلم به الشيء ويبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة ايضا تحاشوا ان يقولوا ان
الباري موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول فيقدسونه عن ذلك وبحسب اللفظ اسهل فيما يتعلق
بالعلوم والمعارف كيف وجل الالفاظ المطلقة على صفة تعالى بل كلها انما المراد بها في حق الباري تعالى معنى كونه
اعلى واشرف مما وصف الا اسامي بازائها فكما ان المراد من السمع والبصر السابقين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي
عليه تعالى ليس معناهما الوضعي لتقدسه عن الجسمية والآلة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها في
حقه تعالى اعلى واشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا من وصفه واطلاق لفظ في هذه الالفاظ المشتركة المعاني
مع التنبيه على ان صفاته صريح ذواته البعيدة عن المعنى الذي نتصور من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية واما
السلوب والاضافات فلا بعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها المتعلقة في حقه تعالى معانيها الوضعية
واما من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب
الى الجبر والتعطيل فانه لا يصح ان تعالى ذو حقيقة او ذات او شيء من الاشياء والا لزم اشتراكه مع غيره
في مفهوم الحقيقة والذوات والشيء فاذا لم يكن شيئا لكان لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب
وكذا الهوية والثبات والتقدم فامثالها فيسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله وان العجب
ان اشباه هؤلاء القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر من ايرادنا شيئا من هوساتهم في
هذا الكتاب اذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وردها وذكر صاحب الاشراق في كتاب
المطارحات بعد ما ذكر ما تهوسوا به من شيئية المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود عندهم
يفيده الفاعل وهو ليس موجودا ولا معدوما فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد
ثباته فان كان ثابتا في نفسه بامكانه فما افاد الفاعل للماهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال
وهؤلاء قوم نبغوا في هذا الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كان لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل
للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم مما نقلته جماعة في عهد بني امية من كتب قوم اساميهم تشبه
اسامي الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم يوناني هو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها
وفرعوا رغبة في الفلسفة وانتشرت في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالفوهم في

الا ان كلام انما غلطوا بسبب اشتراك اسمی یونانیه لجماعة صنفوا كتبا یوهم ان فیها فلسفه وما كان فیها
شی منها فقبلها مقلد موهم وبتعهم فیها المتاخرون وما خرجت الفلسفه الا بعد ما صارت اقاویل عامه یونان
وخطبائهم وقبول الناس   في الوجود الرابطی اطلاق الوجود الرابطی فی صناعتهم یکون علی معنیین
احدهما ما یقابل الوجود المحمولی وهو وجود الشی فی نفسه المستعمل فی مباحث المواد الثلث وهو ما یقع رابطة فی
الحملیات الایجابیة وراء النسبة الحکمیة الاتحادیة التی هی تکون فی جملة العقود وقد اختلفوا فی کونه غیر الوجود المحمولی
بالنوع ام لا ثم فی تحققه فی الهلیات البسیطه ام لا والحق هو الاول فی الاول والثانی فی الثانی والاتفاق
النوعی فی طبیعة الوجود مطلقا عندنا لا ینافی التخالف النوعی فی معانیها الذاتیه ومفهوماتها الانتزاعیه کما
سیتضح لک مزید ایضاح علی ان الحق ان الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ والثانی هو احد اعتباری وجود الشی
الذی هو من المعانی الناعتیه ولیس معناه الا تحقق الشی فی نفسه ولکن علی ان یکون فی شی اخر او له او عنده
بان یکون لذاته کما فی الوجود العیوم بذاته فی فلسفتنا وجملة المفارقات الابداعیه فی الفلسفه المشهوره فان
وجود المعلول من حیث هو وجود المعلول هو وجوده بعینه للعلة الفاعلة التامه عندنا وعندهم لکنا
نقول ان لا جهة اخری للمعلول غیر کونه مرتبطا الی جاعله التام یکون بتلک الجهة موجودا لنفسه لا للجاعل حتی
یتغیر الوجودان ویختلف الحیثیتان وهم لا یقولون به اذ المعلول عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعی
وعندهم الانفس الماهیات کما فی طریقة الرواقیین واتصافها بوجوداتها کما فی قاعدة المشائین فان
هذا الوجود الرابطی لیس ظاهره ان یحقق الشی فی نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التی علیها الکل
واما الوجود الرابطی الذی هو احد الرابطتین فی الهلیه المرکبه فنفس مفهومه بان وجود الشی فی نفسه وفی غیره
البیاض موجود فی الجسم واعتبار ان اعتبار تحقق البیاض فی نفسه وان کان فی الجسم وهو ملاک الاتحاد
محمول الهلی البسیط والاخر هو بعینه فی الجسم وهذا هو مفهوم اخر غیر تحقق البیاض فی نفسه وان کان
بعینه هو تحقق البیاض فی نفسه ملحوظا بهذه الحیثیه وانما یصح ان یکون محمولا فی الهلی المرکب ومفاده
انه حقیقة ناعتیه لیس وجودها فی نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشی الناعتی بعینه ان یوخذ علی هذه الجهة
یلحظ علی نحوین تاره ینسب الی ذلک الشی فیکون من احواله وتاره الی الشی المنعوت فیقال الجسم موجود
له البیاض فیکون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلی قیاس ما ذکرنا علیک تقع لفظ الوجود

الا ان الاشراقی یعرض له الکلیه والعموم لکونه امرا عقلیا من المفهومات الذهنیه کالشیئیه والمعلومیه والامکان واشباهها
بخلاف الحقیقی لانه محض التحقق العینی وصرف التشخص والتعین من دون الحاجة الی مخصص ومعین بل بذاته یتعین
کل ما جاء یحصل لها الامتیاز والتحصیل ویخرج من الابهام والخفاء والکمون فالوجود الحقیقی ظاهر بذاته بجمیع انحاء الظهور
ومظهر لغیره وبه یظهر الماهیات وله ومعه وفیه ومنه ولولا ظهوره فی ذوات الاکوان واظهاره لنفسه بالذات ولها
بالعرض لما کانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل کانت باقیه فی حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها
بحسب ذواتها وحدودها انفسها معراة عن الوجود والظهور فالوجود والظهور یطرء علیها من غیرها ففی حدود انفسها
هالکات الذوات باطلات الحقایق ازلا وابدا لا فی وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب کما قیل فی الفارسی
سیه روئی ز ممکن در دو عالم   جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله علیه السلام الفقر سواد الوجه
فی الدارین فظهور الوجود بذاته فی کل مرتبة من الاکوان وتنزله الی کل شان من الشئون یوجب ظهور مرتبة من مراتب
الممکنات وعین من الاعیان الثابته وکلما کان مراتب النزول اکثر وعن منبع الوجود ابعد کان ظهور الاعدام
والظلمات بصبغة الوجود وتبع الظهور واحتجاب الوجود باعیان المظاهر وخفائه بصورة المجالی واصطباغه بصبغ الاکوان
اکثر فکل برزة من البرزات یوجب تنزلا عن مرتبة من الکمال وتواضعا عن غایة الرفعة والعظمة وشدة النوریة وقوة
الوجود وکل مرتبة من المراتب یکون اخفی والسر فیما ذکر کان ظهورها علی المدارک الضعیفة اشد واجلی
بعکس ما ذکر علی المدارک القویه کمراتب انوار الشمس بالقیاس الی اعین الخفافیش وغیرها ولهذا یکون ادراک الاجسام التی
هی فی غایة نقصان الوجود اسهل علی الناس من ادراک المفارقات النوریه التی فی غایة قوة وشدة قوة النوریة
لا اشد منافی الوجود والنوریة الا باریها ومبدعها وهو نور الانوار ووجود الوجودات حیث ان قوة وجوده وشدة
ظهوره غیر متناهیه قوة ومدة وعدة وشدة وجوده وظهوره لا تدرکه الابصار ولا یحیط به الافهام بل تحار فیه
الجواهر والاوهام وتتباین العقول والافهام فالمدارک الضعیفة تدرک الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام والظلمات
المحفیه المحجوبة بالاکوان المنصبغة بصبغ الماهیات المتخالفه والمعانی المتضاده وهی فی حقیقتها متحدة المعنی وانما التفاوت
فیها بحسب القوة والضعف والکمال والنقص والعلو والدنو الحاصله لها بحسب اصل الحقیقة البسیطة باعتبار مراتب
التنزلات لا غیر کما سیکشف من مباحث التشکیک ولو لم تکن المدارک ضعیفة قاصرة عن ادراک الاشیاء
علی ما هی علیها لکان ینبغی ان یکون وجود الحق الاول واقوی کان تجلیه المدرکه وحضوره لدیها اتم واجلی ولما

كان واجب الوجود من فضيلة الوجود فی اعلی الانحاء وفی سطوع النور فی قصیا المراتب یجب ان یکون وجود
اظهر الاشیاء عندنا وحیث نجد الامر علی خلاف ذلک فعلمنا ان هذا لیس من جهة اذ هو فی غایة العظمة والاحاطة
والسطوع والجلاء والبلوغ والکبریاء ولکن لضعف عقولنا وانغماسها فی المادة وملابستها الاعدام والظلمات تعجز
عن ادراکه ولا تمکن ان تعقله علی ما هو علیه فی الوجود فان افراط کماله بهرها لضعفها ولبعدها عن منبع الوجود
ومعدن النور والظهور من قبل سبحات ذاته الا من قبله فانه لعظمة وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهیه
اقرب الینا من کل الاشیاء کما اشار الیه بقوله ونحن اقرب الیکم من حبل الورید وبقوله تعالی واذا سالک
عبادی عنی فانی قریب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حیث هو ظاهر فکلما کان المدرک
اصح ادراکا عن الملابس البحیة والغواشی المادیة ابعد درجة کان ظهور انوار الحق الاول علیه وتجلیات
جماله وجلاله اشد واکثر ومع ذلک لا یعرفه حق المعرفة ولا یدرکه حق الادراک لتناهی القوی والمدارک
وعدم تناهی الوجود والنوریة وحیث الوجه الحی القیوم ومما یجب ان یحقق انه وان لم یکن من
الوجودات خلاف بذواتها الا بما ذکرنا من الکمال والنقص والتقدم والتاخر والظهور والخفاء لکن
یلزمها بحسب کل مرتبة من المراتب اوصاف معینة ونعوت خاصة امکانیة هی المسماة بالمهیات عند الحکماء
وبالاعیان الثابتة عند ارباب الکشف من الصوفیة والعرفاء فانظر الی مراتب انوار الشمس التی
هی مثال الله فی عالم المحسوسات کیف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات وفی انفسها لا لون لها
ولا تفاوت فیها الا بشدة اللمعان وبقضها فمن توقف مع الزجاجات والوانها واحتجب بها عن النور الحقیقی
ومراتبه الحقیقیة الفرلیة خفی النور علیه کمن ذهب الی ان المهیات امور حقیقیة متاصلة فی الوجود والوجودات
امور انتزاعیة ذهنیة ومن شاهد الوان النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون فی النور فی نفسه ظهر
له النور وعرف مراتبه هی التی ظهرت فی صورة الاعیان علی صنع استعداداتها کمن ذهب الی ان
مراتب الوجودات التی هی لمعات النور الحقیقی الالهی وظهورات للوجود الحق الواجبی ظهرت فی صورة
الاعیان وانصبغت بصبغ المهیات الامکانیة واحتجبت بالصور الخلقیة عن الهویة الالهیة الواجبة و مما
یجب ان نعلم ان اثباتنا المراتب الوجودات المتکثرة ومواضعنا فی مراتب البحث والتعلیم علی تعددها
وتکثرها لا ینافی ما نحن بصدده من ذی قبل ان شاء الله تعالی من اثبات وحدة الوجود ذاتا وحقیقة کما هو مذهب الاولیاء

والعرفا

والعرفاء من عظماء اهل الکشف والیقین وسنقیم البرهان القطعی علی ان الوجودات وان تکثرت وتمایزت الا انها
من مراتب تعینات الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة
ولکن عندک حکایة هذا المطلب الی ان یرد علیک برهانه وانتظره متعطشا وذهب جماعة الی ان الوجود الحقیقی
شخص واحد وهو ذات الباری تعالی والمهیات امور حقیقیة موجودیتها عبارتها عن انتسابها الی الوجود
الواجبی وارتباطها به تع فالوجود واحد شخصی عندهم والموجود کالکلی افراد متعددة هی الموجودات ونسبوا هذا المذهب الی
ارزاق المتالهین اقول فیه نظر من وجوه الاول ان کون ذات الواجب الوجود بذاته وجود الجمیع المهیات
من الجواهر والاعراض غیر صحیح کما لا یخفی عند التامل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فیها بحسب المهیة
بعضها متقدم علی بعض بالوجود والعقل تقدم بعضها علی بعض بالوجود مع کون الموجود فی الجمیع واحد وحده حقیقیة
منسوبا الی الکل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتاخر لیس فی الوجود الحقیقی بل فی نسبتها وارتباطها الیه
بان یکون نسبة بعضها الی الوجود الحقیقی اقدم من بعض اخر فنقول النسبة من حیث انها نسبة امر عقلی لا تحصل ولا
تفاوت لها فی نفسها بل اعتبارها من المنتسبین فاذا کان المنسوب الیه ذاتا احدیة والمنسوب مهیة واحدة
ذاتها لا تقتضی شیئا من التقدم والتاخر والعلیة والمعلولیة ولا اولویتها لبعض افرادها بالقیاس الی البعض تقدم وجوبها
وفعلیتها فی نفسها بحسب مهیتها فمن این یحصل منشأ لبعض افراد مهیة واحدة بالتقدم فی النسبة الی الواجب والتاخر
فیها والثانی ان نسبتها الی الباری ان کانت اتحادیة لزم کون الواجب تعالی ذا مهیة غیر الوجود بل ذا مهیات متعددة
متخالفة ویتحقق ان لا مهیة له تع سوی الانیة وان کانت النسبة فیها وبین الواجب نسبة تعلقیة وتعلق الشیء فرع
وجودهما وتحققهما فیلزم ان یکون لکل من المهیات وجود خاص متقدم علی انتسابها وتعلقها ولا شبهة فی ان اتصافها
لیست عبارة عن التعلق بغیرها فانا کثیرا ما نتصور المهیات ونشک فی ارتباطها الی الحق وتعلقها به تع
بخلاف الوجودات اذ یمکن ان یقال ان هویاتها لا تغایر تعلقها وارتباطها اذ لا یمکن الاکتناه بنحو من انحاء الوجود
الا من العلم بحقیقة منه وجاعله کما بین فی علم البرهان وسیجیء فی هذا الکتاب ان شاء الله تعالی الثالث ان وجودات الاشیاء
علی هذه الطریقة ایضا متکثرة کالموجودات الا ان الموجودات امور حقیقیة والوجودات والوجودات بعضها حقیقی کوجود الحق
وبعضها انتزاعیة کوجودات الممکنات فلا فرق بین هذا المذهب والمذهب المشهور الذی علیه الجمهور من المشائین
القائلین بان وجود الممکنات انتزاعی ووجود الواجب عینی لانه تع بذاته مصداق حمل الوجود بخلاف الممکنات

الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب والتعلق او الربط او غير ذلك فالقول
بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كلي متعدد دون الطريقة الاخرى وجه لنظائره بل القول
لا فرق بين هذين المذهبين في ان موجودية الاشياء بوجودها معنا عقلي مفهوم كلي شامل لجميع الموجودات
سواء كان الوجود نفس الذات او شيئا اخر ارتباطيا كان او لا فان اطلق الوجود على معنى اخر هو الحق
القائم بذاته فلكان ذلك بالاشتراك وسياتيك تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء في وقع الوجود
للشيء ان جماعة من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم وذا
في غاية السخافة والوهن فان حيثية المهية وان كانت غير حيثية الوجود الا ان المهية ما لم توجد لا يكون شيئا من الاشياء
حتى نفسها لان كونها نفسها انما فرع تحققها ووجودها ومرتبة الوجود متقدمة على مرتبة المهية في الواقع وان كانت
متاخرة عنها في الذهن لان ظرف اتصاف المهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف
متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحفظ ذلك فانه نفيس وقالوا ايضا ان الصفات ليست موجودة
ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة فالصفة لا تعلم وسلموا ان الحق لا واسطة
بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى ان الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم
الممكن وعلى نفس الوجود وعلى امر ليس موجود ومعدوم عندهم مما سموه حالا وكان هذه الطائفة من الناس اما ان
غرضهم مجرد اصطلاح توضعوا عليه في التخاطب واما ان يكونوا ذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم
المعدوم في خارج العقل جاز ان يكون الشيء ثابتا في العقل معدوما في الخارج وان عنوا غير ذلك كان باطلا لا
خبر عنه ولا به ومما يوجب افتضاحهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه
باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود
الممكن لصير ممتنعا وهو محال وان منعوا فقالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف الشيء بها
فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما معا وهو محال فان منعوا اتصاف
الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يحكم ان يحق لها انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وان التزموا
على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قالوا انه شيء وكذا الامكان ثم انهم
كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في انها ذوات الى صفات يفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات

يم

ان ذات الممكن الماخوذ مع الوجود يمتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع
النقيضين محالا لذاته فيكون بازائه وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات
فيجب عليه ان ننبه لما كررنا الاشارة اليه ان الضرورة ههنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط
الذات كما ان الانسان انسان بالضرورة ما دام كونه انسانا فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة
ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية واتصاف الممكنات بها انما
يكون بعد تاثير الفاعل اياها ومن هنا وضح ان وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين
انما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع في مرتبة
احد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا وبما تشبث به بعضهم عن لزوم الوجوب
الذاتي في المهية الماخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتباري لكون الوجود عنده اعتباريا فالمجموع
الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب وفيه
اذ لا يروم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكي عنه ويطابقه له الوجوب الا اخو لا
يرام الا ان مطابق هذا المفهوم في نفس الامر وهو الذات الماخوذة من حيث كونها موجودة له الوجوب
والوجوب يعني اذا اعتبر العقل حيث المهية بالوجود والوجوب سواء كان للموجود حصول في الخارج
كما هو مذهب المتصوفة او للبعض الاماجد الكرام دام ظله العالي مسلك اخر في هذا المقام تحقيقه انه
كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب الذات لا بطلان حين الوجود
وهو اعم من الوجود حين الوجود ومن العدم رأسا في الازال والاباد فلا يلزم من ضرورة هذا الاعم
ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الازمنة والاوقات فاذن لحوق وجوب
الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلابه في نفسه ويجب ذات الممكن واذ تعلم ان هذا الكلام
على تقدير تمامه انما يجدي لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما اذا قيل ان المهية المحضة
بالوجود يجب لها الوجود وجوب الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فان الممكن المتحد بالوجود
سواء كان حيثية الوجود له بحسب التقييد والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود لا مقصود
انفكاكه عنه وكل ما كان كذلك كان ضرورية وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادرا على الجاعل

ذاتيه

يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه فهذا لا يتصور ههنا لان العالم من حيث انه منبع الباري
عن الباري فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشي واجب له ولهذا ورد ان الله تعالى قال
مخاطبا لموسى بن عمران على نبينا وعليه السلام انا بدك اللازم فالمصير الى حقيقته وبعض من
تصدى لخصومة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبيه بل الحال المجرد والتقييد والقال لكن تصدى
لمقاومة الابطال ومقابلة رجال الجرد وحل الاشكال وحالات القال قال في تاليف له بهذا حيث
الفلاسفة ان قياس الطرف الاخر الى الممكن له اعتبارات احدها ان يقاس الى ذات الممكن من حيث
هي مع قطع النظر عن الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها في ذلك الوقت بل في جميع الاوقات
وثانيها ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على ان يكون قيد الا جزء او جزء اخر
ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير ان يكون للتقييد
دخل فيما يثبته الطرف الاخر يكون ممكنا لها دائما وممتنعا لها بالغير في ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته
لها لا من حيث هي بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنا بل واقعا وقد
يكون ممتنعا بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع
بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من حيث هي و
بالاخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له
بالذات وثالثها ان يقاس اليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزء المثبت له الطرف وياتي
فيه ايضا التقسيمان المذكوران في الثاني ولزوم توهم اجتماع النقيضين هنا ابعد فقد حصل من ذلك
ان لو وقع هذه الاعتبارات بالقياس اليه في الاعتبارين الاولين ممكن للذات وفي الاخيرين ممتنع
بالذات انتهى ما ذكره وفساده يظهر بالتدبر فيما اسلفنا بيانه من ان الكلام ليس في امتناع احد
بالقياس الى الطرف الاخر بحسب ملاحظة الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع كما ينادي اليه كلام
القائل بل المنظور اليه في الطرف الاخر نحو وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا لو
اخذ على الوجه الثاني او على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفين
هو بعينه القياس اليه الطرف الاخر والحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به هنا عاد اتيا وليس المراد

المراد من التحيث باحد الطرفين في الاعتبار الثاني ان يوخذ مفهوم التحيث وينضم الى اصل الذات حتى
يحصل منه مركب اعتباري ويحكم بوجوب عدمه وقيل تقيد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة
باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعبر ويحكى عنه اهل اللغة
الذهني الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ولا شبهة في ان الذات الماخوذة على هذا الوجه الذي
يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر له بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس
في تلك الذات المحكي عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع الا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع
الطرفين فيثبت الامتناع الذاتي للطرف الاخر ومن امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله
على انه يتجه هذا القائل لا يجري في نفس الامتناع الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب الاخص
كل شي وهو بعينه ذات موجودة كما قررناه بمجرد نفيه يتحقق الى موضوع وصفه هي احد المتقابلين في
قولنا الوجود ثابت ويمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محيص الا فيما استثناه في هذا المقام من الفرق
بين الوجودين واللازم منهما غير محدود وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور منهما
غير لازم وهو الوجوب المطلق الازلي كل ممكن لحقه الوجود الوجوب بغيره في وقت من الاوقات
فانه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الامر اي انشاعه عن الواقع مطلقا
لا بتقييده بالاوقات المباينة لذلك الوقت لان ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن
جميع المراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جواز ارتفاعه بالنظر الى
ماهيته لا بالنظر الى الواقع في ان الممكن قد يكون وقد يكون له امكانان وقد لا يكون ان
لبعض الممكنات مما لا يابى بمجرد ذاته ان يفيض من وجود المبدا الاعلى بلا شرط خارج عن ذاته
عما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدا الجواد بلا تراخ ومهلة ولا يسبق عدم زماني واستعداد
جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه لحصول الكون وهذا الممكن لا يكون له نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه
منحصر في شخصه اذ الخصوصيات المختلفة والتشخصات المتعددة بمعنى تعدد نوعه انما يلحق لاسباب خارجة
عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فان مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات واحد لا كان او خارجا لا يختلف

ولا يخفى فلا مجال لتعدد التشخصات وتكثر الخصوصيات وبعضها مما لا يكفي ذاته وتقوماته الذاتية في قبول
الوجود من دون الاستعانة باسباب لاحقة وشروط غير ذهنية فليس له في ذاته الا قوة ان يحصل حين
ان يصح بقوله صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدات الى القبل قوة وجوده وهو
المسمى بالمادة تهيا لقبول الوجود ويصير قريب المناسبة الى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا
ينظم امكان الذاتي امكان اخر متفاوت الوقوع له مادة حاملة ذات تغير وزمان متحرك تغيرا
واشتغالها من حالة الى حالة حتى انتهت الى مرحلة ما بين القوة القريبة والقوة البعيدة ليتحصل من
اجتماعها وتولد من ازدواجها شيء من المواليد الموجودة ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة في
وجودها الى سبب واجب الوجود والحقيقة لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكل ما
كان كذلك استحال ان يخص بايجاده وتقبضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب ان
يكون عام الفيض فلا بد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات
المواد ثم ان الممكنات طرا امكانا في نفسها وجهاتها فان كان كافيا في فيضان الوجود عن الواجب
بالذات عليها وجب ان يكون موجودة بلا مهلة لان الفيض عام والجود تام وان لا يختص وجود
شيء منها بحين دون حين في الوجود بخلاف ذلك لكان الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك
الامكان الاصلي كافيا بل لا بد من حصول شروط آخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب لذاته
فلمثل هذا الشيء امكانان فقد ثبت ان لبعض الممكنات امكانين احدهما هو وصف عام ومعنى واحد
عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس ماهياتها حاملة له والثاني يظهر لبعض الماهيات لقصور امكانها الاصلي
في الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا محالة تحقق به امكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقا
زمانيا ليستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي وقد مر ذكره
من قبل وبحسبه يمكن لمهية واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير
متناهية بمحل قابل غير متناه في الانفعال وينضم الى فاعل غير متناه في التأثير فيتبرز دول البر
كات وتفتح ابواب الخيرات الى غير النهاية كما ستطلع على كيفيته ولو انحصر الامكان في القسم الاول

يتعلق بالافاضة والاجارة وبقي في كتم العدم عدم من الوجود ولم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو
مستر من الاستحالة فيما بعد ان شاء الله تعالى وليس في هذه الاحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا
حيد عما يراه المحققون من اهل الحكمة القويمة انما النزاع في الحكم بتقدم المجعولات الزمانية ولانهاية القوى
الامكانية فان الحوادث المتسابقة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير مادة وزمان ولكن الحوادث الاعم
سواء تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما لا على وجه الانفعال والتجدد لا يعبر بها المسبوقية بالزمان و
المكان من حيث فاعله الحركات سواء كانت متحركات او متشوقات والباري تعالى فوق الجميع هو الاول بلا
اول كان قبله والاخر بلا اخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر
وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا افتقار ووجود كله بلا مهية وانما تقيض منه على غيره
من كل متقابلين اشرفهما والمقابل الاخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لاجل قصورا
تها عن البلوغ الى الكمال الاتم الواجبي المخالطة انوار وجوداتها الضعيفة لشوائب ظلمات الاعدام اللازمة
بها بحسب درجاتها بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي والتفاوت في مراتب النزول والبعد
عن الحق الاول يضاعف الامكانات ويضاعفها تفاوت الوجودات كمالا ونقصا واستتارا
واختفاء وقد تحقق ان نسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص وان كل ما وجب وجوده لذاته
فهو لو صح شيء ليس في مرتبة مهيته صار واجب الوجود مثاله الاحراق ليس واجب الحصول في آن
ولكن عند فرض انفعال القوة الفاعلة بالطبع اعني الصورة المحرقة والمادة المتحرقة يجب حصوله فيتعين
ويتحقق ان منشأ الامكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومجلب الفعلية والوجوب
هو القرب منه والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة
الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر والفقدان
اوفر والاختلال والفساد اعظم واذا اقلت جهات العدم وشدة بعض مراتب الاختلال تحول الى
الكون والارتفاع بعض مواد ثم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادي الذي هو كمال ما
بالقوة من حيث هو بالقوة في خصوص الطرف الخارجي كما ان الامكان الذاتي يكون لمهية المعراة
عن الوجود على الاطلاق من حيث هي كذلك في اي نحو من الظروف وهو اوغل في انحاء الفقد والقوة

من الامكان الذي هو احد الجهات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة وامكانا
لشيء فان المني وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا
صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس من
جهة اخرى معنى تحصيلي ولان المقوى عليه في الامكان الاستعدادي هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية
في مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم انما التعين ناش من قبل وجود
الفاعل من غير استدعاء المهية بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو
استعداد له بخلاف الامكان الذاتي الذي هو بحسب حال المهية في مرتبة بطلان نفسها وعدم اعتبار
ذاتها لا بحسب حالها قبل وجود الخارجي فعند حصول الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الامر لا يطرد امكانه الذاتي
لكونه بحسب مرتبة المهية لا بحسب المهية لا يزول لعلة خارجة بخلاف امكانه الاستعدادي الذي بحسب
الواقع ولا يجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين اشد فيما يستدعي الكيفية من القوة والطاقة والشر ولان الامكان
الذاتي منبع الامكان وذلك لان الهيولى التي هي منبع جهات الشرور والاعدام انما نشأت
من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان فيه بخلاف ولاجل ان الامكان الاستعدادي لحصول
الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة للصورة الانسانية
اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وكذا الى استعداد البدن الكامل القوة
والالات والاعضاء مع مزاج مناسب لها واما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتي بحدوث بعض
الدواعي والاسباب وثبات بعض الموانع والاضداد وتقطيع استمراره واستبداده لحصول
الشيء بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكانين على المعنيين بضرب من الاشتراك
الصناعي لاقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لمهية الممكن و
قيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الانوار الموجودة في الاعيان لكونه كيفية حالة في محلها معدا اياه لافاضة المبدأ
الجواد وجود الحادث فيه اما بالذات كالصورة والعرض او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثاني
بخلافه في جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادي اذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكان ذلك
الحادث فالامكان الوقوعي بما هو امكان وقوعي للشيء قائم لا به بل بمحله فهو يوصف بحال المتعلق اشبه

ومنهم

اشبه ومنهم من يرى ان المسمى بالامكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث ايجابها
الى الصورة التي يحدث بسببها فمزاج النطفة اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا انتسب الى الصورة
الحيوانية كان استعدادا لها وكذلك صحن الدار صحة الدار واذا اضيف في الذهن الى عدم البيت من
الكل كان امكانا له وستسمع في تحقيقه ما هو الحق الصريح في فصل القوة والفعل باذن الله العليم الفعال

في بعض احكام الممتنع بالذات اعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب بالذات
لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهي عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على
ان يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيته وكما ان الاول
ذات القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل شيء فلا يحاط لتعقل فكذا لا يدرك الممتنع بالذات لقراره عن
صقع الوجود والشيئية فلا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل فيدركه الشعور ويصل اليه الوهم
فالحكم بكون شيء ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كان الدليل على
وجود الحق المبدع انما يكون بنحو من البيان شبيه البرهان اللمي كما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان وكما لا يكون اي شيء واحد
وجوبان بذاته وبغيره او بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد امتناعان كذلك
فاذن قد استبان ان الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع
بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع وان كان له جهة اخرى امكانية لكن ليس
الاستلزام للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناهي الابعاد يستلزم ممتنعا بالذات
هو كون المحصور غير محصور الذي يرجع الى كون الشيء غير نفسه مع انه عين نفسه فاحدهما ممتنع بالذات
والاخر ممتنع بالغير فلا محالة يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت
في استلزام شيء للواجب بالذات فانه ليس من حيثية جهته الامكانية بل من حيثية وجوب وجوده
وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين
فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما وكما ان الاثنين
لو فرضا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون

بين مشيئين بالذات بل بين ممتنع بالذات وممتنع ومستلزم بالغير وهو لامحة ممكن بالذات كما يرد

يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فان الاول الحكم فيه بصدق التالي وصدقه فعلا على

صدق المقدم وضعا او رفعا العلاقة ذاتية بينهما والثاني الحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة

الاتفاقية بين المقدم والتالي فما فشى عند عامة الجدليين في اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل

به الى استحالة امر من الامور باسبان النقض والاستقامي ان يقول ان مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم

نقيض ما ادعيت استلزامه اياه لكون المحال قد يستلزم شيئا مع اخر وانضح انه فان المحال لا يستلزم اي

محال كان من المحال اذا قدر وجودهما لكون بينهما تعلقا سببيا او سببا فاذن المتصلة اللزومية من

الكاذبتين قد يصدق وقد لا يصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمارية الانسان وناهقيته

صدقت لزومية واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يحكم العقل بينهما علاقة المنافاة فيكذب الحكم

وبينهما بالاتصال رأسا او لا يكون بينهما الا مجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتنافي ذاتيين لعدم العلاقة

بينهما اصلا فيصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال لعدم اجراء البرهان العقلي الالزامي

فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان مناط الظن والتخمين

الممتنع او المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره

فهو موجود فاذن كل معلوم موجود وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا

قد نعرف ان امورا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة مثل انا نعلم عدم شريك الباري

وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين القولين المتنافيين فنقول المعدوم الممتنع اما ان

يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك

فذلك انما يعقل لاجل تشبيه بامر موجود مثل ان يقال ليس له تعالى شيء نسبته الله كنسبة السواد الى البياض

ولا له نسبة اليه كنسبة المندرج مع اخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة والمماثلة والمجانسة بين

امور وجودية لا لا استحال الحكم بان ليس له ضد او مماثل او مجانس او بجري مجراها من المحالات عليه

ان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين فالعلم به انما يتم بعلم اجزائه الوجودية مثل

ان يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم يقال الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول

معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى امور الوجودية

وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام وانا اقول لنعقل ان يتصور كل شيء

حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوما

وعنوانا فيحكم عليه احكاما مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الهليات الغير البتية فموضوعات

تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء ممكن عام

بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها تصير منشأ لصحة الحكم ومن حيث انها عنوان لامور

باطلة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم

ثبوتها واشباه ذلك وبهذا اندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه وامر نحو

ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضي

فان مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه

بالحمل الاخر وهذا مناط صحة الحكم عليه بانه ممتنع الوجود في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا

اخر واعلم ان من عادة عامة الجدليين ان يقولوا ان هذا المفروض لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا

اي محال كان وهذا ليس بصحيح كلية اذ لا فرق بين المحال والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت

الا بعلاقة ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع

الانفكاك بينهما وهذا انما يستند على العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها واما بين معلولي

علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في بحث التلازم بين الهيولى والصورة ان شاء الله قول المرتهين ان الشرطية

اللزومية يكون الحكم فيها بصدق الثاني على تقدير صدق المقدم بعلاقة بينهما طبيعية ولهذا امتازت من

الشرطية الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون الا بجواز

تحقق العلاقة فكلما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بينهما الرابطة

جاز الحكم بالاستلزام بينهما والا بطلت فاذا المحال قد يستلزم محالا اخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية

اذ الكاشف سوا كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما او

كاستلزام حمارية زيد مثلا ناهقيته او بالاكتساب كما ان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزمه اذ لم

بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه اذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة واما بالنظر كما في نحو اكثر من المستغنين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حمارية الانسان بالنسبة الى الصاهلية وما الا كما في حمارية الانسان بالنسبة الى دراكية للكليات على تقدير الحمارية فاذن قولنا المح جاز ان يستلزم المح قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المح سالبة كلية فالمتصلة اللزومية من كاذبتين انما يصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال اذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزوم اذا لم يجد هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافات وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق لبعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البتي من الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين لعدم المنافات بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق مع المنافاة فاذا تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافات وهما متضادان ثم ربما اشتبه ان اجتماع النقيضين يستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الاخر والكل فيه الزور فان تحقق عدم احد النقيضين في نفس الامر يستلزم لارتفاع الاخر لا تحققه على تقدير محال هو اجتماعه مع الاخر فصحة على ذلك التقدير يستلزم لتحقق الاخر لا لارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما ارتفاعهما ومن هناك يتحلل ربما يتشكك احد فيقول اللزوميات لا تنتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا او بياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا لبطلت الملازمة في الكبرى اذا ثبت الصغرى فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا او بياضا لم يكن بياضا لتحلل الوسط ان وقع في الكبرى على الجهة التي بها يستلزم الاكبر لزم النتيجة والا فلم يكن الوسط مشتركا ففي هذا المثال السواد في الكبرى بمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بمعنى المجامع له فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع فاذن التحقيق

الحد الاوسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يجوز ان يحمل او يصدق عليه النقيضان او الضدان في كليهما المتعاندتين على وجه وفي الاخرى على وجه اخر لم يتكرر الاوسط ومن هذا القبيل ما اورده الشيخ في الشفا من شكل الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان الاثنان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الكبرى ان يكون الاوسط [illegible] وان اخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما يصدق لو لزم زوجية الاثنين عددية على تقدير الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست ملازمة على هذا الوضع وربما يوقع ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عددية لكونها منافية لانه يكون منافيا لذات الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعددية على جميع الاوضاع الممكن اجتماعها معها فيصدق لزومية وحق الدفع والحل في شعاع ان الصغرى كاذبة تحسب نفس الامر لان الاثنين كما تصدق الصغرى تصدق نتيجة ايضا لان من يرى ان الاثنين فردا فلا بد ان يلتزم انه زوج ايضا والا لم يكن متشبثا بان الاثنين فرد بل عين الاثنين ولك ان تقول ان الدفعين يتشاركان في الاصابة في ان ضعف في الاول فان اريد ان بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا يضر اذ الانضمام اللازم في الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شيئا منها غير مناف له في نفس الامر وان اريد ان المنافات كون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فان الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو حسب الوضع والتسليم في كون الوجود الممكن [illegible] عقلا زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص وليس عرضا قائما بها قيام الاعراض لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود اخر بل معنى كون الوجود الامكاني القصوري وظهوره مشتملا على معنى اخر غير حقيقة الوجود وشرعانه مجلوا عليه منتزعا عن مكانه ونقصه كالمشكاة التي ترى في مراتب نقصانات الصور والظلال الحاصلة من قصورات النور والمشهور في كتب القوم من ادلة على زيادة الوجود على الماهيات وجوه لا ينفي شيء منها الا التغاير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية مفيد وحمل الماهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها

عدد ما

صدقت متحققه بحسب وضع ... [illegible] الاثنين ... الملازمة ... [illegible]

الحاجة الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للمهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود العقل مثلا بخلاف
ثبوت المهية وذاتياتها لها لانها غنية الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن المهية
مثل العنقاء ليس بموجود وليس يصح سلب المهية وذاتياتها عن نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود
معنى واحد والانسان والفرس والشجر مختلفة ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور المهية ولا نتصور
كونها لا الخارجي ولا الذهني لا يقال التصور ليس الا الكون الذهني لانا لا نسلم ان التصور هو الكون
الذهني وان سلم فالدليل وان سلم فتصور شيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارة الاكثر من انا قد نتصور
المهية ونشك في وجودها العيني والذهني فيرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا
ندرك المهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين المهية والوجود لعدم
اتحاد الحد الاوسط في القياس فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول
من المهية مع ان المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة اولا ترى ان صفات المبدا الاعلى عند اهل الحق
متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والحيثية لان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء
ان شاء الله

في اثبات ان الوجود للممكن عين حقيقته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد لا [illegible]

ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالمهية
الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما نفس المهية بحسب المفهوم او جزءا منها لكنه قد
تبين بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها وغير ذلك من الوجوه المذكورة او زائدا
عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء متفرع على ثبوته فرع قيام ذلك الشيء الذي لا يتقوم
به وثباته في نفسه فيلزم تقدم الشيء او تكرار انحاء وجود شيء واحد وكلاهما ممتنعان لان لا يكون الشيء
لا يكون محلا لشيء آخر فكون المهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود
المعروض على وجود العارض واما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر الى التسلسل في المراتب من الوجود
المجتمعة وهذا التسلسل مع شناعته البراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والمهية فيلزم المحذور
وهو كون الوجود نفس المهية في العين لان قيام جميع الموجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود
عارض فيلزم وجودها بغير عارض والا لم يكن الجميع جميعا   لو قام الوجود بالمهية فالمهية المعروضة

المعروضة اما معدومة فيلزم التناقض او موجودة فيدور او يتسلسل   بان قيامه بالمهية من حيث هي هي المجردة
فيلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة فيلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم
اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو هو [illegible] لان المهية من حيث
هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجودها فلا يجوز ان يثبت
لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يعرض من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف
الجسم من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا
على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع ثبوت البياض للجسم بل فرع وجود الجسم وكذا وجود
كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره متفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة له فلا يلزم
توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية متوقفا على وجودها
فيتوقف الشيء على نفسه فقياس الوجود لو كان صفة زائدة للشيء على سائر الصفات مغالطة   كما تبين ان زيادة
الوجود على المهية في التصور لا في العين بان يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر في الوجود منفصلا
ويلاحظه معنى له اختصاص ناعت للمهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود
تقدما زمانيا او ذاتيا فيلزم المحالات بل غاية الامر ان يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ثم لزوم ذلك
لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي وذهني معها وملاحظتها مع ملاحظة شيء من الوجود
معها والحاصل نحوا من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود ولا يلاحظ ذلك الوجود
والحاصل في نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف المهية بالوجود
المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار [illegible] مع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق فانما ان ذلك في العوارض
الوجود دون عوارض المهية   وما يقال انا نتصور المهية مع الذهول عنها لا يلزم ايضا ان يكون
غير الوجود مطلقا لجواز ان يكون للمهية وجود خاصا يعرض لها الوجود في الذهن لوجه هو كونها في الذهن كما
يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها والوجود
قد يعرض لنفسه بحسب تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات الخاصة ومن ههنا قيل ان الوجود

هو كون مع الحصول فالتي كانت مبادئه وفاقا للمحققين من اهل الله وهو ان الماهيات كلها وجودات خاصة بقدر
ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك الماهيات مع لوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور
وضعفه بحسب القرب من التجلي الاول والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدورته
فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود وللبعض دون ذلك فتصور تلك الماهيات في اذهاننا
هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع الاولي الحاصلة فيها بطريق الانعكاس
من المبادي العالية ولظهور نور الوجود فيها بقدر نصيبها من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم بحقايق الاشياء
على ما هي عليه الا لمن شرح قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالتجلي تلك الصور
العلمية على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر انه يحتجب عن ذلك فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز
والقصور وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير

اختلف كلمة ارباب النظر

واصحاب الفكر في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء
هو كونه متحدا مع مفهوم الوجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست وذهب ابو الحسن الاشعري
الى ان وجود كل شيء عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود
في العربية ومرادفاته في ساير اللغات مشترك بين معاني لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض
قائم بالمهية في الواجب والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات
وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود الممكن زائد على مهيته وهذا بمعنى كون المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الآخر وهذا وصف ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته
بمعنى انه حقيقة وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار اقتضائه
فاعل يوجده او محل تقوم ولو في التعقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان يشاركها
لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا تقوم المهية كما في وجود
الممكنات قالوا لو كان الواجب ذا مهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فيلزم تركبه ولو عقلا او
احدهما فيلزم احتياجه ضرورة احتياج في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية ولو عقلا
وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام

العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بفاعل قائم بذاته لا بمهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وعن غيره
من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم كما ان كون الشيء اخص من
مطلق المهية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة
بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى المهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول لكون الوجود المطلق جنسا لها
الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات
المعروضة وليس كذلك ومنهم من فرق فقال باختلاف الحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما يكون
كوجود الواجب ووجود الممكن وزعمت جماعة من الآخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات
الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة بل مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من
حيث هو مجعول الغير في الجميع زائد بحسب الذهن ومبدا انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية كونه من
الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وعلى مذهب قال صاحب الاشراق كما يظهر من كتبه وكلامه وخلاصة
ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب لو وجد الوجود فاما بوجود زائد قبل او الوجود بنفسه فلا
يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى ساير الاشياء بمعنى واحد من معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه
ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيقوم بالمحل دونه
والتقوم بدون الوجود ممتنع وانه لو وجد الوجود للمهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود وللوجود نسبة الى النسبة
وانه لو وجد فاما قبل المهية فيكون مستقلا دونها لا صفة لها او بعده فهي قبل الوجود موجودة او معه فالمهية
موجودة معه وقالت طائفة ان موجودية الواجب كونه تعالى وجودا خاصا حقيقيا وموجودية
الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والكثرة في المو
جودات بواسطة كثرة الارتباطات لا بواسطة كثرة وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل
موجود واذا انتسب الى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان
او الفرس موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة انه زيد او عمرو ومفهوم
الموجود عندهم اعم من الموجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من الانتساب لان صدق المشتق لا ينافي
قيام مبدا الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه بالغير ولا كونه صدق عليه امر منتسبا الى المبدا

معرفها له بوجه من الوجوه كما في الحد او الماخوذ من الحد بيد والتابر الماخوذ من التمر على ان الاطلاق
اهل اللغه وارباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقايق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانيه والمفهومات
العاميه والبديهيات الاوليه لا ينافي كون المبدء حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانويه المعقول
وتاصله قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتالهين من الحكماء وقدم القدح
فيه من قبلنا وانفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب الانوار ان وجود المجرد سواء كان
او نحوها عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضه قائمة بذواتها بسيط لا ماهية له ولا على كون
هذه النفس الانسانيه هي الوجود ثم حكم على تجرد وجودها فوقها وقصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذاتي
على هذه البساطة فالعقول اولى ومراده ان العقول على النفوس على ما يجيء وهي اقرب في مرتبة المعلولية
الى الواجب لذاته والعلة لا بد وان يكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا وقواما فما هو اقرب الى الواجب
فلا بد وان يكون افضل من الابعد منه والحمل واذا كانت النفوس وجودات مجردة غير متركبة الذات
من جنس وفصل او كل جهة نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع
دون الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العامي للموجود بما هو موجود ولا يستلزم تجسما ولا تركيبا
ولا نقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة
وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجبي انما
كان واجبا لكونه غير مقارن للماهية اذ لو كان مقارنا بالماهية لكان ممكنا واذا كان كذلك فكل وجود لا يقارن الماهية
فهو واجب فلو كانت النفوس وماهياتها القائمة بانفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو محال وثانيهما
ان الوجود من حيث هو موجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات فاجاب عن الاول بان
النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن لبعث وتحاصل بينهما من جهة الكمال
والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا هو على منه في التمام والكمال الغير متناهي الشدة والقوة
الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول له بعدة وسايط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة
المعلول كما ان نور الشمس اشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول
انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس لا يقاس الى هذا وقد حقق روح الله

روح الله ربه في بيانه القول ان التفاوت بالكمال والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته و
امكان النفس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتا لا يكاد
ينحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل لا يجوز ان يساويه وجود اخر لا ستحالة
وجود واجبين فان قيل الاشيا القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض اذ لا اشد ولا اضعف
فيما يقوم بنفسه قلنا ان دعوى كم لكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة الا امر اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة في تحقيق
الحقايق واجاب عن الثاني بطريقين المنع والمعارضة اما الاول فهو انا لا نسلم انه كان واجبا لذاته
بمجرد عدم مقارنته للماهية بل وجوبه لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا يكون مقارنا بالماهية
فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها لكنه اندفع بالتمام والناقص فلا
يقع هذا موقعه في المتواطي لا المشكك واما الثاني فبان تقول لمن اعترف وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود
عن الماهية يجب ان يكون كل وجود مجرد الخلاف ما زعمتم في الممكنات وان قتضى الا تجرد عنها فالوجود الواجبي
يجب ان لا يتجرد عنها وهو خلاف ما زعمتم فيه وان لم يقتض شيئا فيهما وجب ان يكون تجرد وجود الواجب
لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا فما لم يرتم هذا الايراد ههنا لم يرتم ايراده لكم هناك وان كان من عادة
هناك بان المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطي بل بالتشكيك فقد وقع بينهما ايضا الفرق
بين الموضعين واقع فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لان الماهية وكذا اجزاءها لا يمكن ان تقع
عندهم على اشيا مختلفة بالتشكيك بل انما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجا لازما مختلف افرادها
بالحقيقة والماهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه اخر
غير جهة التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس ماهية ولا جزء الماهية لها
واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك واقع على الانوار
بالتساوي مع ان نور الشمس تقتضي ابصار الاعشى دون ساير الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة
وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارة مع ان بعضها يوجب استعداد الحيوة دون البواقي وذلك لاختلاف
افرادها النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفا المتباينة نوعا عندهم وان اشتركت في مفهوم
واحد عرضي نعم الكلام في اصل قاعدتهم في ان الواقع على الاشيا بالتشكيك انما يكون عرضيا وارد كما ذكره

في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية
الى الحيوان حيث ان المأخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة كلية
لامتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة
جامعة يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود ليست حصة كلية ولا كلية
مشتقة النسخ والاصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بعين
ما يقع الاشتراك فيها لا غير ثم ان المدار على ما نسبه طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق
تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تقييدا او تعليلا
المنافي ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ
مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه
ارتفاع كل وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة ان الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات
واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق
لها في الخارج ولا شك في كثرة الموجودات التي هي افراده ما توهموا من احتياج الخاص الى العام ليس
بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن بعض اذ كان العام ذاتيا للخاص بمعنى جزئه او كونه في
تقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود
حتى الواجب فممتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشأها عدم الفرق بين ما بالذات
وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لاستلزامه
ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعالمية وغيرهما
فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه
بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على
ان الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان

حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على انه اظهر الاشياء
واعرفها عند العقل فمنها اختلافهم في انه جزئي وكلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد



التعدد في الموجودات لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي والوجودات افراده وحصص
لحقيقة الوجود بحسب ان تشخصاتها لا يزيد على حقيقتها المشتركة منها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها حقيقة
الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة والكائنات مشتركة بين الموجودات وفي هذا مذهب لا يعرفه
الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى ان مفهوم
الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما
من اقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه المشعر بالظاهر انه عرض
وهو بعيد جدا لان العرض لا يتقوم بنفسه بل محله مستغن عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في
تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندي كما مر ان الوجود الجوهر جوهر بعين جوهريته وكذلك الشيء وجود العرض
عرض بعين الاتحاد معها في الواقع واذا اعتبر حقيقة في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت
شيء من المقولات اذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا ماهية كلية ليحتاج في وجودها الى عوارض
شخصية فليس كليا ولا جزئيا بل الوجودات هي حقائق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة
في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الامور الاعتبارية كما سبق القول اليه ومنها اختلافهم في انه
موجود او لا فقيل انه موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الاعيان فقيل
ليس موجودا ولا معدوما والحق ان العام اعتباري وله افراد حقيقية ومنها اختلافهم في ان الوجودات
الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها والحق انها نفس الماهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض
الاعتبارات في الذهن ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة او متواطئ يقع على
الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم اللون على
السواد وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في ان الوجود سواء كان مشتقا او انتزاعيا معتبر في مفهوم الموجود
وقيام المبدأ بالشيء حقيقة او مجازا شرط كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط
من غير دخول المبدأ فيه وليس للمبدأ تحقق لا عينا ولا ذهنا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية
كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والاول هو الحق الذي لا شبهة فيه قد تبين لك
مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيدة بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص

ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما يدرك لجنابه ولا يفهم من ليس له
في ذاته الا التحصل والفعلية والظهور وانما يلحقه هذه المعاني الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف
الاعتبارية والنعوت الالهية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله رفيع الدرجات فيصير مطلقا
ومقيدا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس هو من الماهيات
المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا عن ان
يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشي على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه في الا[illegible]
مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة امرا عقليا وكونه فرعا عنها
من الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجبان ان يكون الحقيقة الوجودية كذلك في اتحادها
كذلك وهو اعم الاشياء بحسب شموله واحاطته على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف
والقوة والاستعداد والفقر وامثالها من المفهومات العدمية وبنور الوجودية يتمايز الاعدام بعضها عن بعض
عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان الاخر وكل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك
من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شي تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهي واخفى من جميع
الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتباري محض على انه لا يتحقق شي في العقل ولا في الخارج الا به فهو
المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شي لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها
وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين فيسمى بالماهية والاعيان الثابتة
كما لو حابه [illegible] مع الصفات الوجودية المستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل
والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام
والتجزي اصلا خارجا وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل فلا حد كما علمت وهو الذي يظهر به جميع الكمالات
وبه يتقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شي اخر به يلحق الاشياء
كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات
لانها ايضا وجودات خاصة وكل واحد من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه وكل
مستهلكة في احدية الوجود الحق الالهي مضمحلة في قهر الاول في جلاله وكبريائه كما سياتي ان شاء

بل انه هو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت
بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء والهادي خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شي
لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شي لا بمزايلة ومباينة [illegible] احتجابه فيها مع اظهاره اياها واعدامه اياها
في القيامة الكبرى بظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار وكل شي هالك الا وجهه وفي الصغرى بتحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب وكما ان وجود
التعينات الخلقية انما هو بالتجليات الالهية في مراتب الكثرة وتكثرها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة
فالماهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين وكثرة الاسماء وتعدد
الصفات وتفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية على ما يجي بيانه ان شاء الله تعالى

في الاشارة الى نشاة اخرى للوجود غير هذا المشهود وما ينوط به وفيه فصول

في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي قد اتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى
هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا وظهورا اخر عبر عنه بالوجود الذهني
مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية

انا قبل ان نخوض في اقامة الحجج على
هذا المقصود والكلام عليها وفيها نمهد لك مقدمتين الاولى هي ان للماهيات كما علمت جهة وجود او ستعلم
بالبرهان قد نبهناك عليه وكاد ان يكون من المذعنين له ان اخذت الفطانة بيدك ان اثر الفاعل
وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا نحوا من انحاء وجود الشي لا ماهيته لاستغنائها من الجعل والتحصل
والفعل والتكميل الا لوجودها وشدة فعليتها لا لغيرها وتشبهها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها والوجود قد
مرت الاشارة اليها الا انه مما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا ونقصا وكلما كان الوجود اقوى واكمل كانت
الاثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدا للاثر فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود
والظهور واطوار من الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الاثار والخواص ما لا يترتب
على غيره فكان الجوهر بمعنى واحد وماهية واحدة توجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبرئا عن
الكون والفساد والتغير فعالا ثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها وتوجد تارة اخرى مفتقرا الى المادة
متعلقا بها منفعلا عن غيره متحركا ساكنا وكائنا فاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف

والحمر ويوجد طورا اخر وجودا اضعف من ذلك لضعفين حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا ساكنا
كالصور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والاشارة هي ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية
بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة
والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد
وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول
شيء لشيء ان يكون حالا فيه وصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا لشيء من دون قيامه به نحو الحلول والوصفية كما ان
صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولا اشد من حصولها لانفسها او لقوابلها كما ستعلم في مباحث العلم
وليس قيامها به تعالى قياما حلوليا انضماميا وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة باي نحو كان فهي مناط علمه
بذلك المجرد بها سواء كانت قائمة به او لا ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت
الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما فيه وذلك اذا
كان الشيء قابلا لها او اما غيره وذلك اذا كان فاعلا لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العلم
اعم من حصول نفسه او الحصول فيه او الحصول له فللنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر
والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر الخلائق تشاهدها
بنفس حصولها لها لا بحصولات اخرى والاستدلال في ذلك ان الباري تعالى خلاق للموجودات المبدعة والكائنة
وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا
له ذاتا وصفاتا وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات
وصيرها ذات قدرة وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما تشاء
ويختار لما تريد الا انها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة والعظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود
والقوام لكونها واقعة في مراتب النزولات وسايط بينها وبين بارئها وكثرة الوسائط بين الشيء
وينبوع الوجود يوجب نقص قوة وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الافعال
والآثار الخارجية يكون في غاية ضعف الوجود بل وجوده ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية
اظلال واشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري وان كانت الماهية محفوظة في الوجودين

في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار المترتبة عليه بحسب وجوده في الخارج اللهم الا بعض المتجردين عن جلباب
البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على
ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا هو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر
عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور ويسمى الوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار
تسمى الوجود الخارجي والعيني ومما يؤيد ذلك ما قال الشيخ الجليل محيي الدين العربي الاندلسي قدس سره في
كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان
والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة تحفظه ولا يؤوده حفظه ما خلقه
فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا
يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته
في كل حضرة وصارت الصورة تحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما او عن حضرات وهو
شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة
في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد اوضحت هنا سرا لم يزل
اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر قال وهذه مسئلة اخبرت عنها انه ما سطر احد في كتاب لا انا و
لا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك
الحضور فيها مع الصورة مثلها مثل الكتاب الذي قال تعالى فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع
وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرآنا في نفسه فان المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا
شبهة في ان ما يؤيده ما كنا بصدده تاييدا عظيما ويعين اعانة قوية مع اشتماله على فوائد جمة تحقيقها
على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس ان شاء الله تعالى فانتظر ما هديناك كي ننفعك في مباحث الوجود
الذهني والاشكالات الواردة عليه

في تقرير الحجج في اثباته وهي طرق

انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز
عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود واذ ليس في
الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن واعترض عليه بانه لا يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم ولان العلم

كان عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشي فصورة المعدوم اما ان يكون مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم
وخصوصا الممتنع ذات خارجية تطابقها صورة الذهنية والمعدوم لا ذات له او لا يكون مطابقة له
فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الشي
ليس ان يحصل في الذهن شبح ومثال محاكاة عن الامر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية
هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب عليها اثارها المقصودة منها فالعلم بالمعدوم
لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد ان الصورة مطابقة
للمعدوم او لا ولا يلزم شي من المحذورين اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على راي
المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم
عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم المتعلق
فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان
له وجود لطابقته هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل كذا قيل
وهو ليس بكاف في المقصود والقائل ان يقول هذا الجواب انما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى
كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية
حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض اذ المعدوم بما هو معدوم
لا يكون له وجود اصلا ولا يخفى بما هو كذلك لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع الى اشكال المجهول المطلق المشهور
وسيأتيك ما يغنيك في دفعه ان شاء الله تعالى
انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلا
باحكام ثبوتية صادقة وكذا الحكم على ما له وجود ولكن لا يقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده
المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء طائر وكل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين وصدق
الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كالصدق بالضرورة الاتية واذ لا يخفى في هذا الحكم الوجود العيني علمنا
علمنا ان له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرره
من وجوه
انه لا يشك احد
امثال هذه القضايا ليست خارجية حتى يكون معنى قولنا كل عنقاء طائر ان كل ما هو فرد للعنقاء
ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا

قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود معناها كلما لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه
محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز ان يكون هو الوجود الخارجي
فلم يثبت وجود ذهني اصلا
لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة المعدومات
لا ما صدق عليه العنوان على التفصيل في ما نحن فيه عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع
المثلثات المقدرة على التفصيل لانه مما تقرر على مدارك المتأخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد
وجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلكنا مسلك التحقيق قلنا ان المحكوم عليه في المحصورة
هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية
فيحل الاشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا والا فلاحد ان
يقول ان الطبائع موجودة بوجود الافراد فاذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم
عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا نأخذ الموضوع في المحصورة على وجه مشخص خارجي حتى يكون الحكم في قولنا كل
انسان كذا على انسان موجود بوجود جزئي مشخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا
الاعتبار ليس موجودا في الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود
الذهني له تعين يمنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث
انه مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الموجود الذهني
المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الموجود العيني لا بد لنفيه من دليل والحق ان
المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجي تحقيق
ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى العزيز
انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم
خارجي كما انا نحكم على جسم قد فني انه كان جسما ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي
واحدا بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للشخص الخارجي لكنه خلاف البديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما
بالعدد وقال ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وهيئته العينية يوجد في الخياليات وهذا فاسد جدا
فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب
ان نقول ان المحمول الخارجي ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العيني متحدة مع الموضوع

الذهني لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني من حكاية حالهما
بحسب الخارج ولا عبرة في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي المحكي عنه لا المنظور
اليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية

ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية والفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا ينطبق
على كل من تلك الاشخاص بحيث جاز ان يحمل على كل منها انه هو ذلك المعنى المشترع الكلي مثلا جاز
لك ان تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان
المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان المحمول العام على البغال والحمير مجامعا لكل من تعيناتها
مجردا في حد ذاته عن عوارضها المادية ومقارناتها فهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا ولا لزم اتصاف
امر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة واللوازم موجوده بشرط الكثرة ونحن هذا لاحظناه
من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو في العقل فان
قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقائق المتاصلة دون الاعتبارات
لها وجود في الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقائق التي هي
معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التي تسمى عندهم المعقولات الثانية امور موجودة
في الخارج فيلزم على رايهم ان يكون في الوجود انسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي
يتقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس ومع كل من هذه العوارض غيرها مع
العارض الاخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فارقتها الاعراض
الخاصة بذلك الشخص فقط واما عين تلك الانسانية فهي باقية غير فاسدة وانما فقد مقارنتها لتلك الاعراض
فقط فهي ذات واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة وتقيدات شتى بحسب اعراض كل شخص شخص الى ذلك
الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا حاجة الى القول
بوجودها في نحو اخر من الوجود المسمى بالذهن قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشاه الغفلة عن حال
الحيثيات والاهمال في جانب الاعتبارات فان قولهم وجود الطبايع النوعية والجنسية
ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي

او معروض الكلي من حيث هو كونه معروض الكلي وكليته انه يتحقق في الخارج فان هذا مما لا يتفوه به من له ادنى
ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد نسبوا في كتبهم وتعاليمهم ان الكلي بما هو كلي لا وجود له
في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل غير الهمداني كبير السن صادفه
بهمدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة
لكل واحد من الكثرة المختلفة مطابقة لما شرك فيها امرا موجودا فيها قائلا ان يمنع من عقل الانسان الظن
ان هذا موضوع خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء مما تبع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص
تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا
الموضع فسبق الى وهمه انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة والمعنى الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في
الاعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد والمشترك والكلي والعام والنوع والجنس الى غير ذلك
من اللواحق قد يوجد في الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان
موجودة في الاعيان متصفة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته
وماهيته وقد فرض لعموم لاحقا لها في موطن يليق لحوقه فيها فيه وهو الذهن لا الخارج وقد
نص الشيخ في ساير كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك
الحيوانية لا كثرة يكون باعتبارات اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير
ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان
انسانية فارقت خواص زيد وانسانية فارقت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المفارقة حتى يكون
حيوانية واحدة مقارنة للمتقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجي شخص لا يقبل
الاشتراك كذلك الموجود الذهني شخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين
انما هو الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان
موجود في الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان
المطابق للكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كذلك ليس في الخارج ولا
متشخصا بتشخص خارجي اصلا ومن الاستبصارات في هذا الباب ان تصور الامور الانتزاعية والاضافية

المعدومة في الخارج ويحكم عليها على الاشيا فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور معدومة
فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب ومن المشهورات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة ولو لم
يكن لما يترتب على فعله من الغايات والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان
لحصول عيني لزم تحصيل الحاصل فلابد وان يكون نحو من الغير لا يترتب عليه آثاره المخصوصة المطلوبة
منه وهو المعنى بالوجود الذهني ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في
الاعيان سببا للتحريكات والتأثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة
الا ترى ان تخيلك لشيء لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك للموحشة يوجب لك انفعالا
وقشعريرة ولو لم يكن لصورة تريد بادنه نحو من الثبوت لما كان سببا للتحريك عنها
وقد حكي عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني
دفعة بمجرد تحريك الهيئات النفسانية والامور التصورية باغضابه لاشتعال الحرارة الغريزية حتى وقعت المادة
وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث تقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى تقوم مقام الوجود
مقام الوجود العيني فيبرئ المرضى ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار
نارا او يحرك اجساما يعجز عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك باثر علوي وتأييد
ملكوتي وطرب معنوي فان قلت ما تقولون فيما صرحوا به ان للطبائع غايات في فاعلية الطبيعة فان
لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطبائع ذوات
ادراك وشاعرة بما يترتب على افاعيلها ونهايات حركاتها مع كونها جمادية قلنا هذا الكلام مما اورده
الخطيب الرازي على الفلاسفة رادا عليهم حيث ذهبوا الى ان للطبايع العالية والسافلة غايات طبيعية
ونهايات ذاتية وان لغاية متابعتها على افاعيلها الكامل استكمالها بما يتشوق الى التوصل اليه في فعله
واجاب عنه شارح المحقق لمقاصد كتاب الاشارات بالتزام ان لها شعورا يقتضيها وغاية في
افاعيلها غايات لها في الباب ان يكون شعورها شعورا ضعيفا وانظر في نبات النخل وميلانها الى جهة
بعض ذكرانها وان كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار
الى الجانب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار وانحرافها الاوراق الكثيرة من الفواكه

يسترها عن صنوف الآفات واحرازها لب الثمار في الوقايات لصيانته يهديك الى ذكر وهو هنا
لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى ان تاتي بها حين ان قدر الله اتيانه فيه بمنه وكرمه

في ذكر شكوك انتقادية فيه وشكوك اعتقادية عنها قد تقرر عند المعلم الاول

ومتبعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذته وجمهور المتأخرين ان ظرف الوجود
الذهني والظهور الظلي للاشياء انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد
في النفس المجردة والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوقعت الاشكالات
في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها ان الحقائق الجوهرية بنا على
ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما تسوق له
ادلة الوجود الذهني يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت غير حالة في موضوع فكيف يجوز ان يكون
الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن عرضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات
فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع اختلافها في الكيف والجواب
عنه ما يستفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقائق الجوهرية
ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا
لشيء والا لكان فصله الذي فرض مقسما له مقوما له ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا تحتاج
الى شي منها الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كالعرض العام
لازم لها بل احتياجه اليها في ان يوجد ويحصل تحصيلا وجوديا لا ان لكل فصل كالعلة المفيدة
لوجود حصة من الجنس فلذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع
لكان سلبه المفروض محصل وجوده مقوم معناه وهذا كما سبقت الاشارة اليه وبوجه آخر لزم
على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب الماهية حين بعد ان شي من افرادها وبوجه آخر لزم
تعدد الواجب لذاته فان نفس الماهية لا تعلق بها جعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزءها
يلزم بالضرورة الازلية منها تعالى الواحد القيوم عن الشريك والنظير علوا كبيرا واما الوجودات
الامكانية فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج مبدعها وفاطرها وكذلك

قولنا الشيء الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجوهرية لازما لها والا لكان كل
من علم شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه شيء
ذو ماهية اذا صارت هيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له
سواء وجد في العقل او في الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت في
خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه موضوع بالمعنى
المذكور وحمل بوكذا ذكران حمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير
معلل بشيء خارج واما حمل كونه موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل في
موضوع فلا محة بسبب وعلة خارجة عن الماهية واذا لم يكن حمل الوجود بالفعل على ما تحته من عوالي
الاجناس والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتي لغير المعلل فلم يصر باضافة معنى عدمي اليه
وهو قولنا لا في موضوع جنسا للشيء مخصصا والا لصار باضافة معنى وجودي اليه وهو قولنا موضوعا
جنسا للبواقي بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر
جوهرا ونشير الى ما يحقق تحقيق الحمل ان شاء الله تعالى حاصله انه لا منافاة
بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم
واللاشيء واللاممكن وشريك الباري والحرف والوضع والحركة وممتنع الوجود والاسامي
ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضه بحسب المفهوم هذا هو علم بما ذكر وان مفهوم اعم
من مقولة الوجود باعتبار الجوهر الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن
ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقايق المتخالفة المندرجة
تحتها واما ان القوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر في العقل
جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين فقيل ان هذا من باب المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء
الخارجية لانه ان اريد بكيف ماهية حقها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة
والنسبة فهو بهذا المعنى لا يصلح لان يكون جنسا من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور
جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وان اريد

وان اريد به عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن
فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهية الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي على امر في مفهوم
العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما يناسب اصولهم و
اراءهم والحق ما سنذكر لك ان شاء الله تعالى واعلم ههنا ان معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر
ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن وله محل مستغن عنه فانه قد يزول عنه بصير
الجواهر العقلية ويعود اليه ويكون تلك الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في
الذهن في الموضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في
خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان هذا مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات
واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي في العقل على رايهم يستحيل وقوعها في الاعيان واستغناؤها
عن الموضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز على الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب
مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم ان كلي الجوهر هو
الماهية من حيث هي لا قيد وشرط من الكلية والجزئية وساير المتضايفات الذهنية والخارجية التي
ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال للماهية المعروضة للكلية والكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للشخصية والوجود
في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها بانفرادها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة
والحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده
الذهني وكونه كليا لكنه جوهر عندهم بحسب ماهيته فان ماهيته شانها ان يكون وجودها في الاعيان لا في
موضوع واما التمثيل للجوهر العقلي بالمقناطيس حيث وقع في كلامهم فهو انما كان باعتبار ان ماهيته
تجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا بالكف الانسان فلم تجذب الحديد
ووجد مقارنا بالجسمية حديد فجذبه لم يلزم ان يكون مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع
ان الحديد بل هو في كل منها بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة
بين المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء وغيره بان فصول الجواهر لا يجب ان
يكون جواهر بحسب ماهياتها وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى

لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم
ان يكون مندرجة تحت مقولة اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا في حين
واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر انها
اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونها عرضا ما لازما للمقولات العرضية اذ
لا يجب للعقل من عدم وقوع حقايق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات كما
نص عليه الشيخ في كتاب قاطيغورياس من الشفاء قال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال المذكور
وهو كون شيء واحد جوهرا وعرضا كليا وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران
احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن بل حاصل فيه حصول الشيء
في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية
فح لا اشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وعرضا وعلما ومعلوما وكليا وجزئيا فنقول
ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موجودان كما ذهب اليه الحكماء والمحققون فلا يدفع الاشكال
اشكال كون شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا واما اشكال كونه جوهرا وعرضا فيحده اذ كونه
لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان
واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وسنتلو عليك ان شاء الله تعالى
ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وهو على ذلك اثبات علم الله تعالى
وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فلزم عليه ان يكون للنفس الانسانية عند تصورها المعقولات
محصلة باختيارها الذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على اعترافه بانه يحصل عند تصور الاشياء امر معقول
غير قائم بالذهن ولا بامر اخر غير الذهن كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وايجادها
بمعنى الاعداد من المستبين فساده واستحالته كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة
الى الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا افادت النفس العقل فكانت علة مقتضية لها فكان بالقوة بحسب
الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا مع كان شرط علة قابلية لها فهو منافي
لما ذهب اليه لان فاعل الشيء يجب ان يكون محلا له وان لم يكن شيئا منها وليست بغاية ايضا و هو

وهو ظاهر ولا هي صورة لها بل العكس اولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ الوجود على
ان الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وايضا يلزم على هذا كون المعلوم
كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن التشخصات الخارجية واما كونه جزئيا
فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها يكون متشخصا
اذ الوجود خارج الذهن مساوق للتشخص كذلك وتحقيق المقام ان تشخص الماهية المتكثرة الافراد انما يكون
بهيئات ولواحق خارجية فالم يحصل للماهية حصول اخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة متقشرة
عن تلك الغواشي واللبوسات تعرية معروة وتقشير متقشرا لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين
فلا بد ان يكون للماهية حصول للشيء المعرى لها عن المقارنات المانعة عن العموم والاشتراك اذ
تعرية الشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء فلا بد ايضا ان يكون وجوده اي المعرى عين وجودها الحاصل
لذلك الشيء اي المعرى عنها عن الغواشي واذا كان الوجود التجردي لها عين وجودها الارتباطي للذي
الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون
وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير اذ معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون وجود الحال في نفسه
عين وجوده لذلك المحل فعلم من ما ذكران الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها
بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية ا
يمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس وقد فرضنا انها معقولة للنفس موجود بوجود اخر غير وجودها
الخارجي الذي يصحبها الاغشية والاغطية الجسمانية المادية فقد بهم ليت شعري اذا كان المعلوم موجودا
مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون احدهما ظرفا و
الاخر مظروفا والظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما على الاخر في الوجود انما يتصور في المكان
والاجرام فمن استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب الى ما
ذهبنا اليه حسبما لوحنا اليه في صدد البحث ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية احرى
اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل ويندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود
الذهني مبنيا على ان النفس محل المدركات وان قيام الشيء عبارة عن الحلول فيه منها كون

النفس هيولا للصورة الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما هو
منتزع عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والتجردية الى غير ذلك
من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك الصور الادراكية
بالنفس ليس بالحلول بل بنحو اخر غيره لم يلزم محذور اصلا ولا حاجة الى القول بان هو قائم بغيره
غير ما هو حاصل لها اذ في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس بالقياس الى الصور
العقلية من الانواع المتاصلة فهي بمجرد اضافة اشراقية تحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة
في عالم الابداع نسبتها الى انواع اصنام انواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن من
مواد الشخصية على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية وتلك الذوات
العقلية وان كانت قائمة بذواتها متشخصة بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها ما دام في عالم تعلقها
بالجسمانيات الكثيفة لا تدركها مشاهدة تامة اياها وتمكن كمال لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة
كالابصار في هواء معتبر من بعيد او كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل ان يكون زيدا او عمرا
او بكرا او خالدا او يشك في كونه انسانا او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية
عند النفس بالقياس الى ادراكها الكلية والابهام العموم والاشتراك وغيرها من الصفات
التي من شانها ضعف الوجود وهي المعقولة كما ان يكون ناشيا من قصور المدرك او من فطور
فان ضعف الادراك وقلة النور كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون قوة الدراكة في نفسها
ضعيفة كعقول الاطفال او معوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان
المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين اما من جهة
قصوره ونقصه وخفاوه في نفسه واما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلائه فالاول كما في
الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولا ونظائره فلا محالة يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل والمعقول
بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشياء التي يكون رفيع السمك بعيد الدرك فلا يحتملها النفس
لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة
ويجعلها مقهورة مبهورة عن شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه

الادراك

او ادراكه على التمام كما في ادراك العقل واجب الوجود جل كبريائه والحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات
الكلية يشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها او انتزاعها معقولة من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء
بل بانتقال لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الاخرة ثم الى ما وراءهما وسفر من
عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم المعقول وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون
اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الاخرة على الحقيقة هي معرفة امور الدنيا لانها من جنس المضاف ولاجل
المتضايفين يعرف بالاخر ولكنا قد كدنا ان نخرج من اسلوب الباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول الظاهر
كان جعل الى نحو من الوجود وهو المجرد الحاصل للجوهر الدراك او عنده كما يستحق في موصفه وكل وجود
جوهري او عرضي يصحبه جهة كلية يقال لها عند اهل الله العين الثابت في هي عندنا لا موجودة ولا معدومة
في ذاتها ولا متصفة بشي من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم والتاخر وغيرها كما مر بيانه فكما ان الموجود
في نفسه من المحسوسات والمعقولات انما هي وجودات مادية او مجردة ولها ماهيات متحدة معها موجودة
بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي اي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها انما
هي الوجودات الحسية والعقلية اما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الانسانية وتمثلها
بهيئاتها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية والمرات والخيال وغيرها من جلولها فيه واما العقليات
فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار
مهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص اصنامها النوعية وحصول الماهيات والمفهومات العقلية ووقوعها
مع الخارجية الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي ووقوع ما ترى اي من الاشعة في الاشياء المصقلة
الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها في ذاتها
جواهر او اعراض فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المراة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجود شبح
الوجود الانسان متحققة بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة
والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقايقها ومفهوم كل شي لا
يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لا من حيث
وتجردها عن المواد صورا عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المراة اشباح الاشخاص وخيالاتها والفرق

بين الحصولين ان الحصول في المرآة بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل ولا تظن ان ذكر

هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال فان الفرق بين الطريقين ظاهر فانهم زعموا ان الموجود من

الانسان مثلا في الخارج ماهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله ونحن نقول ان الماهية بعينها ثابت محفوظ في

كلا الموطنين بالخط لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على قدر ما الا ان لها نحوين

الاتحاد مع نحو الوجود او انحائه كالانسان مثلا فان مفهومه متحدا في الخارج بنحو من الوجود يصدق عليه

انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو اخر يصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي

بروح القدس على رأي افلاطون ومن سبقه واما في الذهن فبنحو اخر يصدق عليه انه عرض نفساني

غير قابل للقسمة ولنسبته حال او ملكة اعلم ان حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور

على وجهين احدهما الشائع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع

والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع

كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها سواء كان المحكوم

به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل العرضي والجميع يسمى حملا

عرضيا وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير

اي هو بعينه عنوان ماهيته ذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا

اوليا اما ذاتيا لكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا لكونه اولي الصدق والكذب فكثيرا

ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف ذينك الحملين

كالجزئي والاخص مفهوما والاخص بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم والجزء

وشريك الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى الشروط الثمانية

المشهورة وتلك وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف

ومفهوم الحرف حرف بالاول اسم بالثاني فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبايع الكلية العقلية

من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي

وجودها حالة او ملكة في النفس يصير مظهرا او مصدرا لها تحت مقولة الكيف فان قالت غايلس الجوهر

الجوهر هو ذاتي لطبائع انواعه واجناسه وكذا الكم ونسبته في طبايع افراده كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد

حساس ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فتحكم بانها في الحقيقة

بان مجرد كون الجوهر جوهرا ذاتيا في تحديد الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا

للجوهر مندرجا تحته كما ان مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه

جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وان كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر

عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه وكذا باقي المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره

كون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم بشرط

الكلية يمتنع وجوده في الخارج او كل موجود خارجي متشخص وكذا القول في اكثر الحدود والمفهومات فان حد الحيوان او مفهوم

المفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع وان حمل عليه حملا اوليا فان قلت اذا

لم تكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود ولم تكن المقولة ذاتية لها

وصادقة عليها على اي وجه اخذت ولم تكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت المقولات على هذا الوجه

اذ تخصص الشيء ليس الا الهوية النوعية له فاين كون موجود مندرجا تحت مقولة يمتنع امرين احدهما

ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه

اعتبر فيه هذه المفهومات باعتبار اجزائه في الحد وثانيهما ان يترتب عليه اثره بان يكون علما

كميته قابلا للانقسام والمساواة وباعتبار له ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار افراده

والاجزاء المجتمعة في الوجود اذا تمهد فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت

بالتشخصات الخارجية يترتب عليها اثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود العيني واذا وجدت

في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الظلية تكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات

من غير ان يترتب عليها اثارها اذ الاثار للوجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكمية

لكن ليس بحيث يترتب فيه اثار الكم اي ليس الحاصل في الذهن من حيث انه موجود ذهني قائم

قابلا للانقسام الى الاجزاء لذاته بل هو معنى مجرد بسيط بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه اثار

الكمية لذاته وقس في ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا بحيث

عليه آثار الحيوانية من الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل تتضمن معنى الحيوان المجرد عن
العمل المعزول عن الآثار والافعال وكذا حال الناطق فان قلت ما ثبت من آثار الذاتيات
منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون
الحاصل في الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط واذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا
قلت هو باعتبار اخذ مفهوم الكم فيه وادلة الوجود الذهني بعد تمامها لا تستدعي الا حصول نفس ماهيات الاشياء
في الذهن لا افرادها وانحاء وجوداتها وقد اقمنا من البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات والتشخصات
من موطن الى موطن وذهنك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء وبالجملة حمل مفهوم الكم
هذه الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ماخوذا في حدها كاخذ الشيء كل هو ذاتيه او ذاته فكان مفهوم الكم
علما والانواع كحمل مفهومه باعتبار لا يصير فردا لنفسه ولا يصير منقسما بذاته كتلك الانواع الحاصلة في
العقل فحجة ما قررناه ظهر لك ان شيئا من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليس مندرجا تحت مقولة
من المقولات بمعنى كونها افرادا لها بل المقولات انما هي عليها او ماخوذ فيها واما من حيث كونها صفات
موجودة الذهن ناعتة من مقولة الكيف بالعرض لان الكيف ذاتي لها وحل الاشكال وقوله على ان يكون المقولات
ذاتيات لجميع افرادها بجميع الاعتبارات هو مما لم يقم عليه برهان والحكم بعمومه وجداني وهو الذي خطر [?]
الافهام صرعى وحير الاعلام حيارى حيث انكر قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم وزعم ان اطلاق الكيف
على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا وطريقة ولم يهتدوا الى حله سبيلا ولم يؤتوا شيئا
ليسمن ويغني الا قليلا انا نتصور جبالا شامخة وصحاري واسعة مع اشجارها وانهارها و
وديانها ونتصور الفلك والكواكب بعظمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على [?]
اليها ان تحصيل تلك الامور في القوة الخيالية التي ليست جسما ولا متقدرة بل كيفية وقوة عرضت لجسم [?]
حاصل في حشو الراس وكذا اذا نتصور زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في تجويف الجسم المسمى [?]
بالقوة الخيالية اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الآدميين مشغولون في تلك [?]
بحرفهم وصنائعهم وهو مما يحكم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التي في مقدم
الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار [?]

بان كلا منهما يقبل ان ينقسم الى غير النهاية فان كيف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل القسمة الى النهاية
ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بوجود الاشباح الجسمية والامثلة الجزئية في القوى الخيالية الجسمانية ولم
يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم وليس لهذه القوى الا كونها
مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الاعظم كما هو راي شيخ الاشراق تعالى الله
قد سيين من حكماء الفرس والرواقيين [?] الآلات النفس في الفعل كسائر الآثار والافعال في عالم مثالي [?]
الاصغر كما ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد ذلك نقضا على من اثبت وجودا آخر للمدركات سوى الحسية وسوى ذلك
الوجود العيني في عالم المواد الجسمانية وبالجملة فانما يثبت بادلة الوجود العلمي للاشياء الصورية وجود عالم آخر
وان لهذه الصور والاشباح وجودا آخر سوى الظاهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود يكشف [?]
عند القوى الباطنة بل يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن
متعلقة بهذين العالمين بعوثه القوى الباطنة كما ان بهذه الاشباح بعوثه القوى الظاهرة وبالجملة
يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على وجود
عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بادراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين
عال على الاقليمين لانا ندرك ونشاهد امرة من اشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدنا
اولا من المقدار والشكل والوضع فينتصب عند المدرك ويتمثل بين يديه بخصوصه له وجود البتة وليس في
هذا العالم بالفرض فوجوده في عالم آخر فذهب افلاطون والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف
من المتالهين ان موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل
وعالم الحس فان الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والشكل والكم واللون والضوء
واشباهها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض واما الاشباح المثالية الثابتة [?]
في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث انها لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان ولها نحو تجسم حيث انها مقادير واشكال
وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين السهروردي في حكمة الاشراق في اثبات هذا المطلب ان
الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى
المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المتنير للعين السليمة لا غير وبها يحصل للنفس علم

اشراق حضوري على المرئي فيراه وتلك صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست

صورتك اذ صورتك ما رايته بعينها كما قرع انه بطل كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه وانت تعلم

ان الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآت الى الصور الظاهرة

منها فكما ان الصورة المرآتية ليست فيها كذلك الصورة التي يدركها النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل

يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير فان كان له نور في

الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة

ظهر فيها صورة الاشياء المقابلة دفع من النفس ايضا اشراق حضوري فرات تلك الاشياء بواسطة

الجليدية والمرآة الخارجة لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع ومثل هذا امتنع انطباع الصورة في العين امتنع

انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير

في الصغير ولا في الاعيان والا لراها كل سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام

المختلفة الثبوتية واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا

فبالضرورة تكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل

الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمين كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من

وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول

والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والى الصور الشبحية ومن هنا يعلم ان الصور الشبحية ليست

لان مثولا لعظماء من اكابر الحكماء يقولون بهذه الصور يقولون المثل الافلاطونية وهي نورية عقلية ثابتة

في عالم الانوار العقلية وهذا مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الاشقياء

بعضها مستنيرة هي جنان يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم

يرتقون الى الدرجة العليا ويرتعون في رياض القدس عند الانوار الالهية والمثل الرباشية

اعلم انا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما

قرره صاحب الاشراق اتم تقرير وتحرير الا انا نخالفه في شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا موجودة

كما اومانا اليه في صقع من النفس مجردة باثرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها بآثار

بآثار موثرة غيرها كما يفهم من كلام الشيخ المشار اليه ان تصرفات المتخيلة ودعابات الحادثة وما يبعث من الصور الاشكال

العجيبة التي لعله الفعل الحكيم ليس الا في العالم الصغير الانساني لاجل سطوة القوة المتخيلة وان هذه الصور الخيالية باقية

بقاء توجه النفس والتفاتها اليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتشبيهها فاذا اعرض عنها انعدمت وزالت الا انها

مستمرة الوجود فيه لا بابقاء النفس وحفظها اياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان للنفس في الاول تمكنه

الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد وغيره بخلاف الثاني فان فيه يحتاج الى ادراك

او ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة والثاني ان الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا ظلال للصور

المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم ثبوتا ظليا اي ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا نائبة باراء الاحوال

من الصور ونائبة الصوت التي تقال لها الصدا كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية

كما ان ما سوى انحاء الوجودات العيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها وحكاية الشيء

ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم الفارسي لبعض العرفاء همه عالم صداي نغمه اوست كه شنيد اين چنين

صداي دراز انه لو كان للاشياء وجود في الذهن على ما قرر لزم ان يكون لكل نوع من الانواع

الجنسية والانواع العرضية فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار والاين والوضع واشباهها لكون

ذلك الامر المتشخص كليا ونوعا بيان ذلك ان كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قرر يوجد ذلك المفهوم في الذهن

فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصا لا سبيل الى الاول لان الوجود لا ينفك

عن التشخص ووجود المبهم بما هو مبهم غير معقول وعلى الثاني يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقل الانسان شخص مجرد

عن الكم والكيف وسائر العوارض المادية اذ لو قارنها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع

حصول الجسماني في المجرد لكن التالي باطل بديهة وانفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه في المشهور ان الموجود في

الذهن وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائم بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه

نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقل الاعراض الجسمانية وقد علمت في طي القضايا

دفع الاشكال الاول ان المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها لا ذواتها واشخاصها وان

كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردا عن التشخصات في نفسه والخارجية جميعا ولا عجب

في كون الشيء كليا باعتبار وشخصيا بهما بالقياس الى الوجودين الخارجي والعقلي وان الحكم والتعجب

ان الانسانية التي يشارك الانسان في الحقيقة وهي جوهرية ايضا وحالة في الذهن ومحلها [illegible]
فيما لا مهرب عنه علينا الا انه والعجب ان المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية
ان الجوهر ماهية من شانها ان يكون في الخارج لا في موضوع ويشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من
باب الكيفيات انه يلزم انقلاب الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة على هذه الصورة وتوهمه الصدق والا
كما يظهر عند التعمق والتدبر اللهم الا بان يلتزم في جميع الحدود التي للانواع الجوهرية التقييد بكونها اذا وجدت
في الخارج كذا او كذا وكان جوهرية الانسان الذهني كذلك فكذا قابليته للابعاد ومقداره ونموه وحركته
جميع لوازم هذه المعاني وح لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا [illegible]
بهذه الوجود التعينية فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها
معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودلائل الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في الجهتيات ثم ان من
لا يدعي بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول اتباعه وكما هو المشهور واما من يؤمن بوجود
ذلك العالم الشامخ الالهي فله ان يقول ان لكون بعض من افراد الماهية النوعية مجردا وبعضها ماديا ما لم يحكم
بديهة ولا برهان وان اوقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم افلاطن واشياعه العظام الى ان لكل نوع من
الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الافراد اسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهي ذوات
عناية بها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والكمال
والنقص على تقدير تمامه انما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب
الموطنين والحق ان مذهب افلاطن ومن سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمية
في غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء من نقوض المتاخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياعه العظام
بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشاها عدم الوصول الى مقاصدهم وفقد الاطلاع على مرامهم
كما سنذكره لمن وفق له على ان مبنى مقاصدهم ومعتمدهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا يعتريها
بها وصحته شك وريب ولا شائبة نقض وعيب لا على مجرد الانظار البحثية التي سبيل المعولين عليها والمعتمدين
بها الشكوك وطعن اللاحق منهم السابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم
ان اولئك العظماء من كبار الحكماء والاولياء وان لم يذكروا الحجة على اثبات تلك المثل النورية وكشوفها

استعمالها فيها وفي المكان والزمان ليس معنى واحدا بل بالحقيقة والمجاز لان كون شيء في الخارج ليس من قبيل كون
الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في الخارج هو ان يترتب الاثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو ان لا يكون
كك انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية لكون الحقيقة شخصها انها
لا يجب فرضها لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا
المعنى متشخصا ومتعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل حاكمة بامتناع اجتماع
النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا لشريك الباري تعالى فيلزم وجود
ذلك الفرد في الخارج ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد شخصي لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر الى ذاته
الوجود العيني والا لم يكن شريكا للباري والجواب ان نقيضها انما حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير
بتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور
مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم وعدم
العدم ومفهوم الممتنع على ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه انه ممكن
من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان تلك الحقيقة الباطلة ومناط صحة كون مفهوم عنوانا لمهية من الماهيات
ان يحمل عليه المفهوم بنحو الحمل الاولي وان لم يحمل عليه حملا شايعا صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله
عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به فاعتبار وجود
هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لمهية باطلة يصير مناط صحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الاخبار
عنه بامتناع الاخبار فصحة الحكم متوجهة اليه من حيث كونه فرد المفهوم ممكن موجود وامتناعه متوجه اليه
من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا للطبيعة المستحيلة ومن هذا
ومن هذا القبيل الاحكام الجارية على مفهوم واجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود تشخصه عين
ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فان الحكم بعينية التشخص غير متوجه اليه بل الى الموجود الحقيقي الذي
انه بازائه وهو الحق القيوم جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل في ذهن من الاذهان فعلم ان هذه
القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهي انما كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما ظن فان
الحكم فيها على الماخوذ بتقديرها بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع من حيث لم يكن طبيعة مستحيلة

اصلا وفي الذهن الا بان يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بتقدير المذكور حتى يكون
الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة والمقيدة لئلا يلزم كون القضية شرطية في المعنى في زمانه
توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني
وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقايق المعلومات بل اشباحها وظلالها
لها المحاكية عنها بوجه مباين في كل انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه يوجد في ذهننا عند تصور الحقايق
امر محاك لها يتعبر الذهن بها ويجري عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقايق بعينها
موجودة في الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع بين الدليلين هو ان يقال الحاصل في
الذهن ظل من المعلوم والنموذج له له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة الا ان محاكاتها للمعاني بحسب الوضع
ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو تمت دلائل الوجود الذهني لدلت على ان الطبائع
بانفسها موجودة في الذهن لا امر اخر مباين لها بالحقيقة كالنقوش الكتبية والهيات الصوتية اذ لا يجوز
ان [illegible] واللفظ الدال عليه بما يديه بخلاف ادراكه والصورة فانه يجري عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته
وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل ابطالهما واحداث مذهب ثالث وسلك بعض الاماجد مسلكا
دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للافهام وتوضيحا للمقام وبيانه يتوقف على تمهيد
مقدمة هي ان مهية الشي متاخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات والمعدوم
الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيا من الاشيا فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن مهية
من المهيات فان قلت فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو
ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يقال وجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر في تصور شي ثم
اما اولا فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما تبين مرارا واما ثانيا فلان
معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شي معين فصار انسانا حتى ينافي الترديد بان هذا الشي الانسان
او غيره بل هناك امر واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول من حيث
هو مهية الانسان وايضا لو تم ما ذكرت لزم ان لا يتقدم الملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج
مثلا بان يقال لو وجدت الاربعة اولا فصارت زوجا فاما وجد ولا ما زوج فالزوج يصير زوجا او

بزوج

او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج ثم يصير زوجا وبطلانهما ظاهر اذا تمهد هذا فنقول لما كانت وجود
المهية متقدمة على قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان
بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية
في الذهن ايضا فاذا وجد شي في الخارج كانت مهيته اما جوهرا او كما او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود
ووجد في الذهن انقلب مهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات وهذا الجمع على ان
الموجود الذهني باق على حقيقتها الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا
لا يكون الاشيا بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشي بالنظر الى
ذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج
بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجد الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين
المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشيا بانفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلب حقيقتها
الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم دليل عليه اذ مؤدى
الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند الحكم في الذهن ليحكم عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب
الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الخارج كان متصفا بالمحمول فان انقلبت حقيقته
ومهيته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر
والاعراض وبين الكيفيات الذهنية اي الصور العلمية مادة مشتركة تكون بحسب الوجود الخارجي كيفا وبحسب
الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما تقرر والامر في الهيولى المبهمة في ذاتها حق الابهام وتصير بتقارن
الصورة تارة ماء وهواء وتارة نارا وظاهر انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات حتى
انما اشتد على هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفته كانقلاب الاسود ابيض والحار باردا او صورته
كانقلاب النطفة حيوانا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يتوقف على مادة مشتركة
موجودة فيها نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة في
تعاليقه واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب
الحقايق غير معقول بل المعقول ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى

وليس لكل امر يوجد في الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من
الصورة الذهنية التي هي عنده كيف الى الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري اذا لا مر لو وجد في
زعم ان يجئنا اذا وجد في الخارج كان حقيقة اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم تقدم الموجودية
غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم يوجب جواز انقلاب اذ العوارض متعددة كالشخص ومتاخرة لانها حقيقة
المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من تقدمها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغاير
بالماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول الماهية في الذهن
اعم ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى حقيقة اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم ان يبقى فيه على
ما كان او ينقلب فيه الى عمرو ومثله ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة
او كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى امرا آخر ولعظم ما ... تكفي
مؤنة هذا البحث واثبت تعلم ان قائل ... الشيخ لا يجز ان يقول وجود الامر الخارجي في الذهن لا يمكن الا بحصول شبحه
فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو قائل بذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه ان يقال
لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود
الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم
بالنفس موجود في سائر الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق
انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير
وجوده خارج النفس اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس
فلا يكون جوهرا لكيف والكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من قام ممكن الوجود وان اراد
انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جاز
في الشبح ايضا انتهى وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما
الى الكيف في الذهن ان لكل من الحقائق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية يقال انها صورة الذهنية وحكم
العقل بسبب ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجد في الخارج كانت عينه ولا يلزم ذلك ان يكون وجود
كل شيء وجود كل شيء اخر لانه فرق بين ان يقال لو وجد آمثلا في الخارج وانقلبت حقيقته كان عين ب او على
انا نجيء

الا فقد وجد المتقدم ليس بشيء وقد يوجد كثير من المعاني المتاخر ولا يوجد مثلها المتقدم كالامكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات
المتاخرة عن المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال اجزاء الزمان وغيره وقال
بعض اخر ان جميع اصناف السبق اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي به التقدم اولى من المتاخر وهذا ليس بصحيح فان المتقدم
بالزمان ليس شيء فيه اولى به من المتاخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني بالنسبة الى زمان فليس احدهما اولى به الى اخره وايضا الزمان
الخاص منشأ اختلافه فليس موجود بكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية يجب التقدم فان المطلق معنى
التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابق منهما اولى من الاول بالنسبة الى الثاني متقدم
من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر من جميع الوجوه وليس هناك ثالث اذا قيل احدهما متقدم والاخر متاخر وفي هذا نظر
ليس المتقدم الا احدهما واما اذا اعتبر كلاهما متقدين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر والكان احدهما اولى بالتقدم من الاخر
كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والاخر متاخر على ان في كل من التفسيرين قد اخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك
بين اقسامه في تعريف معناه وذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في
الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخرج من ان يقع على البعض بالاشتراك اللفظي او التجوز على
بعض بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتاخر في المكان والزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك
الى كل ما هو اقرب من مبدء محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور بالطبع وقد يكون في امور لا بالطبع بل بالصناعة واما بالبخت
والاتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المنجح
كما في النغمات الموسيقية فان رتب بعضها قبل بعض لكن لا بالطبع بل بالصناعة كالمبدء المحدود وفيما كان له ما ليس للاخر
الاخر فليس له الا ما اذا كان للاول فاجعل مقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل لان الاختيار يقع للرئيس وليس
للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس
الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد
موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم
نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او
من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من
ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجود على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق

في المطارحات التي يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى البعض آخر بالاشتراك او التجوز اما الحقيقي فهو بالذات وبالطبع وكو...
في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فان العلة سواء كانت تامة او ناقصة يجب ان تقدم ذاتها ووجودها على المعلول
عليهما بمعنى واحد واما التقدم الزماني فهو والمكاني من حيث العرف اشهر لان التقدم والتأخر من الشخصين انما هما با...
من زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا ان تقدم الزمان على الزمان انما هو بالطبع اذ اجزاء الزمان لا يتقدم
بالزمان اذ لا زمان للزمان فاما بين الزمانين فيرجع الى التقدم بالطبع واما بين الشخصين فمجازي واما الرتبي الوضعي وا...
الى المكان فهو متعلق بالزمان ايضا والزمان يدخل فيه فان همدان قبل بغداد لا بذاتها ولا باعتبار الجزئية والمكان الى ...
من خراسان الى الحجاز فانه يصل اولا الى همدان اي زمان وصوله اليه قبل زمان وصوله الى بغداد ثم الرتبي الطبيعي مع بدو فيه...
السلسلة متعلقا في ذاته بل مع هذا الاخذ فاذا ابتدأ من الادنى يصير الاعلى متأخرا وبالعكس في هذا الابتداء وليس كما يقال ان ...
شروعه زمانى فالزمان يدخل بحسب اخذ الاخذ الادنى من مبدأ زمانى في هذا التقدم فحاصله يرجع اليه الى الزمان حاصل ...
يرجع الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس
في الشروع في الامور ويرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان والمكان يرجع الى الزمان ويرجع في الاخير الى الطبع ...
لم يكن كذا فيكون الوقوع على بالشرف وعلى غيره بالاشتراك الاسمي واخطأ من قال ان لفظ التقدم على الاقسام المذكورة
بالاشتراك لما سبق واذا تبين لك ما ذكرنا فعلم ان التقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات انتهى اقول ...
موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتأخر من اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى التقدم
لا يجامع المتقدم به المتأخر بالطبع فانه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح حمله بذلك الاعتبار قسما آخر وهما متباينان غاية الامر ان
يجتمع في بعض المتقدم الزماني قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فانها من حيث لا تجامع المعلول متقدم عليه
ومن حيث انه يحتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع على ان لاحد ان يناقش في ان الزمان السابق تقدم بالطبع على الاحق ان
كان تقدمه بالطبع وبين المعنيين فرق الثاني ان قوله اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان او لا زمان للزمان غير موجه ...
الزمان نفسه من الامور المتجددة بذاتها لا بسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى زمان في ذلك التقدم كما ان الوجود بنفسه موجود
لا بوجود آخر والمهية موجودة ولهذا نظائر وامثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والاشية في البياض ...
ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد وان وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين ...
عند بعض اذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتأخر في كل واحد من الاقسام مختلف

ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده
بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا او المقدم على الكثير فاصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي
حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكل مثلا حيث ان الكثير اما يوجد الواحد ويوجد الكثير الا والواحد موجود وكذا
الجزء والكل لست اقول من حيث وصف الجزئية والكلية فانهما متضايفان في نيل الوجود من جهة الاضافة ولذلك قال
الشيخ وقد حد بانه هو الذي لا يرجع التكافؤ في الوجود واما في التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجودية وفعلية باعتبار انه
فان العلة لا ينفك عن المعلول فالتفاوت بينهما في الوجوب فان احدهما يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب الا حيث
يكون الاول قد وجب فوجب الثاني من وجوب الاول وفي الاول التفاوت كما ان في الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم
الا انه يجمعهما ويجمع البعدي احد يسمى التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجوهر سواء كان في اصله او في تأكده ومن
جعل الجاعلية والمجعولية بين الماهيات فيجعل عنده ضرب آخر من التقدم وهو بالماهية وملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود
فيه الجاعل تجوهرت حيث لم تجوهر ماهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة فلان يجمع الكل مع اختلاف في
معنى الحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه اشمل واعم من اصل الوجود من عارضه ويسمونه المجعل
ملاك التقدم اي الامر الذي فيه التفاوت بينهما او الاشياء كان انحاء التقدم لسببه مختلفة لان التقدم والتأخر من الامور
النسبية الاضافية واختلافها تابع لاختلاف المنسوب اليه الرابع ان رجاعه التقدم بالشرف الى التجوز والاشتراك غير
صحيح لما علمت ان ملاك التقدم بسبب امر فيه تفاوت وما يخالف اقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت ومما
موجود ان في هذا القسم ان به الفضل بينهما امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالشجاعة والعلم والرياسة والازدياد والخير
والشر وامثالها مما يقبل الزيادة والنقصان فالاشد بما هو اشد له تقدم على الاضعف بما هو اضعف في كونه ابعض والاكثر زيادة له التقدم على
الاقل زيادة في باب الزيادة وملاك هذا التقدم والتأخر شيء غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والشرف فعدهما قسما آخر

من التقدم والتأخر في غاية الاستحسان	في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك والتفاوت

واعلم ان اثبات معنى التشكيك في معنى التقدم والتأخر بالقياس الى اقسامهما مطلقا امر ضروري معلوم واما ان ذلك
يوجد في كل قسم بالقياس الى كل قسم سواه فلا يخلو اثباته عن صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس ذلك من المهمات كثيرا ولكن
ذكروا ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخرى ثم المتقدم بالزمان والمتقدم
بالمكان وقال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف التقدم فلا يحيث بالطبع والعلية ليس تقدم حقيقي اذ التقدم بالزمان امر

في الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتياً وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات اي الشيء الى …
هذا القول ان هذا التقدم ليس قسماً خامساً لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر …
في الخارج ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لم يقسم لا يكون له اجزاء فلا يكون تقدم وتاخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى انه …
موجود في الخارج لانه ليس قسماً آخر من التقدم وكذا الحال في كون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع …
غير متحقق الا في الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية للهوية المتجددة المنقضية امر خارجي مع قطع النظر عن وهم …
فرض فارض بمعنى ان ما في الخارج بحيث العقل ان يحكم بالتقدم والتاخر بين اجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل …
الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الاضافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الاربعة وفوقية السماء
لا ينافي ايضاً كون الاجزاء متشابهة الحقيقة لان التشابه والتماثل فيها عين التفاوت والتباين كما في اصل الوجود
يندفع ما قيل ان التقدم والتاخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يكونا معاً في الوجود فكيف يتحقق في التقدم
والتاخر في اجزاء الزمان وذلك لانا نقول ان هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتاخر معاً في هذا الوجود
فيكون جمعيته عين الافتراق وتقدمه عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص حظه

في اقسام المعية

واعلم ان اقسام المعية بازاء الاقسام التقدم والتاخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية …
تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث يوجد ان بل تقابله تقابل العدم والملكة او ليس كل شيئين ليس بينهما
تقدم وتاخر زمانيين لا بد ان يكونا معاً في زمان ولا كل ما لا يوجد فيهما تقدم وتاخر بالطبع لا بد ان يكونا معاً في الطبع …
بالكلية لا يوجد فيهما تقدم وتاخر بالزمان ولا معية ايضاً فيهما بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق بالكلية الى زيد مثلاً ليست
زماني تاخر ولا معية بالزمان فاللذان هما معاً في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما في الوضع …
هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم والتاخر الزمانيين ولا المعية الزمانية وكذا …
من الشيئين لا بد ان يكون معلولي علة واحدة كالواجب والعقول فاللذان علاقة بينهما من جهة استنادهما …
الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى الآخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تاخر واللذان هما معاً بالذات …
متضايفين والمتضايفان من حيث تضايفهما لا بد ان يستندا الى علة واحدة كما حقق في موضعه فالمعان …
اما ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما وهما قد يكونان متلازمين في …
كالاخوين وقد يكونان غير ذلك كالانواع تحت جنس واحد لانهما معاً في الطبع اذ لا تقدم ولا تاخر في الرتبة اذا …

وقد يكونان معاً في الرتبة اذا اشتركا في التاخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكونان ويصح ان يكون شيئان هما معاً في الزمان من جميع
الوجوه ولا يمكن ان يكونا معاً في المكان من جميع الوجوه بل من الاجسام ما يكون معاً من وجه واحد كشخصين اذا كانا معاً في
تساوي نسبتهما الى ما يأتي من خلف وقدام فبالضرورة اختلفا لهما بالنسبة الى من يأتي من اليمين واليسار ولا يتصور المعية
المكانية من كل وجه من شيئين الا مع تقدم احدهما على الآخر بالزمان وربما يمنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من
البسائط فلا يتصور المعية فيها واعلم ان العلة يجب ان تكون مع المعلول من حيث هما متضايفان وليست هذه المعية منافية للتقدم
والتاخر بين ذاتيهما وليس ايضاً الكلام من حيث هما متضايفان وجودان معاً يجب ان يكون وجود ذاتيهما معاً الا ان ذلك
لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول وتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء لا يصح ان يوجد الا ويوجد معه
المعلول لست اقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد ان يكون وجوداهما معاً وذلك لان شرط كون العلة علة ان كان ذاتها
فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجوداً وان كان لها شرط زائد على ذاتها فعليتها ذاتها بالامكان والقوة وما دامت
الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون تلك مع قران الشيء الآخر علة فالعلة بالحقيقة في تلك المجموع من الذات
والامر الزائد سواء كان ارادة او شهوة او غضباً او شيئاً منتظراً فاذا تحقق ذلك الامر وصار بحيث يصح ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان
شرط وجب عنه وجود المعلول فيهما معاً في الزمان او الدهر او غير ذلك وليسا معاً في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول متقوم
بوجود العلة وليس وجود العلة متقوماً بوجود المعلول ويجب مع ذلك ان يكون رفع العلة توجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب رفع
العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى ارتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع
العلة واثباتها فالمعلول وجوده مع علته بالعلية واما العلة فوجودها مع المعلول

في تحقيق الحدوث الذاتي للممكن

الحدوث ان كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوماً بغيره بهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بذاته بحيث اذا
قطع النظر عن جود مقومه وجاعله كان لا شيئاً محضاً فهو لاحق فاقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء ماخوذ في هويته
الا يوجد هويته في ذلك الشيء فيناله ذلك الشيء عنه وفقره اليه فهو وجود بعد وجود وهذا النحو من البعدية والامكان معاً الا ان
او الدهر والامكان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تاخر ولا تقدم
بين معاني الماهيات معراة عن الوجود ولا انها من حيث هي هي تستدعي ارتباطاً بشيء آخر وانما حدوثها بعد العدم حيث
عن كونها بحيث اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي موجودة بغيره مسبوقة لانها ليست اياها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب
المسلط على الشيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة اعني من حيث انها

كك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم ومسلوب عنها الا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة الا سلب نفسها والاثبات
كلها كاذبة الا اثبات نفسها او الماهية من حيث هي هي ليست الا هي وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين
لما قيل ان نقيض وجود كل شي في تلك المرتبة سلب في تلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة
القيد للوجود المسلوب بالسلب فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك
الواقع عن النقيضين في الامر الواقع سواء وجود الاشياء حيث هنا انه الموجود والحقيقة والحصول والكائن في الماهية الا
اي العرض في خالية عن كل شي وعن نقيضه ايضا فاذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن ما ليس بعد ليس او الماهية
ليست بالمعنى المذكور ولها من علتها ان يكون ليست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والايس لغيرها حال لها
وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها الى الغير فهو لا محالة سابق عليه بالذات فهذا
هي الحدوث الذاتي لها وسياتي بيان ان هذه السابقية والمسبوقية ليست قسما اخر من اقسام التقدم كما ظنه بعض ال
بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ كل معلول ليس بعد ليس جوابا عما يرد عليه ان
في نفسه ان يكون معدوما كما ليس في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين الى العلة
وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن متاخرا
عليه مثل امر ان كل جوده عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة الوجود العلة الوجود لا ان يكون في تلك
المرتبة العدم اقول التوجيه المذكور فاسد لا لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشيا عن وجود العلة و
وتحصيله ومن قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق
المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتاكده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته نعم كلما يتعلق بالمعلول من النقيصة والقصور
لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه ليس ان يكون وله من علته ان يكون وقوله كل
زوج تركيبي اذ علم ان جهة الوجود والفعلية انما جاءت اليه من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته فهذه الجهة
عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة والعدم لا معنى للعدم
لسلب الوجود فاذا ثبت انه ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة
فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من
الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليس منشا علاده

العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عنها ووجود الاخر وعدمه متقدما عليه قوله اذ لم يكن الوجود ثابتا للماهية
في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة فصدق السالبة البسيطة كما ان العدم اسند عليه ثبوت الموضوع
ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة ايجاب سلب المحمول المستدعي باعتباره وجود الموضوع وكما ان عموم
السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وايجاباتها كلها كاذبة فكذا اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم صدق
السوالب البسيطة وكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما الاشياء التي بينها علاقة
العلية والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الاخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو تقدم بالطبع لا محالة ونحو حال الماهية
بالقياس الى وجودها فانها تتعلق الوجود من حيث ان لها ان تتصف به اخيرا فاذا لم تتصف بالوجود اولا واتصفت
اخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول شي في مرتبة شي اخر لا يكفي في كون ذلك الاخر متقدما
عليه اذ لم يكن للاخر ثبوت في تلك المرتبة والماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود فالجواب عن هذا ان
تجرد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب عن الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار
تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار اذ الاعتبار المذكور بعينه اعتبار ان تجردها وخلوها فنقول ان هذا التجرد
ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجرد ضرب من الثبوت لها وان معناه كون الماهية بحيث يسلب عنها كل وجود
في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون الوجودي كما ان كونها هي هي
وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر والسلب فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شي وما لم يكن وجود لم يكن
ماهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا افاد بذلك الوجود معنى وماهية فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها
وكل ما هو عرض لشي فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه وعلى الوجود لعارض فللعقل ان يحلل الموجود
الى ماهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شي واحد فاذا حلل الموجود الى شيئين فكل منهما غير صاحبه لكن من شانه ان يتلبس بصاحبه
فهذا ضرب من التقدم للماهية اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على الماهية بضرب اخر من التقدم وهو تقدم
بالحقيقة كما مر ثم قال وقد ناقض من هذا البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فلو في هذه المرتبة العدم
الامكان فان الكفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول والعجب انه قد اعترف بان للممكن في تلك المرتبة امكانا
والامكان امر سلبي اذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها وهذا لا محالة
يستدعي ضربا من الثبوت فثبت بهذا جميع ما يعتبر في التقدم من غير الكلفة بعضها الا ان في ذلك امرا ان وجود المتقدم في مقام

عدم المتأخر فيه فالمهية لها ثبوت في تلك المرتبة والوجود لها عدم فيها كيف والمهية من حيث هي هي ليست عينها ولا

فلها ولذا اثبتنا لها ثبوت لكنا نقطا نضرب من الثبوت من حيث ذاتها والكلام ثبوتها بعد الوجود في الواقع

ثم اوردوا ههنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم المهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع

الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا تتحقق العلة البسيطة وهو خلاف

ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده بنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان

للازمة الخارجية فيما لا انها غير منظور اليها في هذا النظر بل مفروغ عنها في النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان

في العلة اقول هذا الجواب ركيك جدا فان اجزاء المهية كالجنس والفصل والمادة والصورة والكلام مفروغ عنها

احتياج الممكن الى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة اسباب وجود المهية فكذلك الحال في المراتب السابقة على الوجود

اولذلك يصح ان يقال امكنت فاحتاجت فوجدت وتحمل كله لغايته العلية وصرحوا ايضا بان الامكان علة لحاجة

الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم ههنا التركيب في العلة فالحق الجري

ههنا هو ان يقال صدور الوجود في نفسه من العلة شيء وصيرورة المهية موجودة شيء وقد مر ان الاصل في الوجود

هو الوجود والمهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود من الفاعل في نفسه لا يحتاج الى مهية ولا الى امكان

زائد بل الذي يتعلق به هوية هو ذات الفاعل فقط لا الشيء الاخر فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الوجودات علة بسيطة

وجود فاعله من غير شرط من مادة او صورة او جهة او قوة او امكان واما جعل المهية موجودة فلابد من تركيب في

هذه المجعول اليه حال المهية ولا محالة حال الشيء الفعل متأخر عن ذاته وامكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد

علة بسيطة بل علة التامة مركبة من ذات الفاعل ومهية المقبول وقوة القبول لا اقل من هذه الثلثة على ان هذه

الامكانية متصور ههنا انما هي ان قريب بعد وذلك لان امكان المهية اذا اخذت ذاتها من غير اعتبار نسبتها الى

علتها في قوة قريبة من الفعل اذ الفعل هي موجودة بها اعني قيدية ما بالوجود كالهيولى التي تصورت بالصورة

مهما شيئا واحدا

في دفع شكوك وردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك لان الموروث

من الحكماء القدماء في اثبات هذا المرام شكوه

لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم

لو تحرك لذاته كان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة

لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او حالة ملائمة او لا يكون

فعلى الشق الاول لم يكن طلبا لذلك المكان اما بجهتي بجزئه فلا يكون متحركا ولا انه متحرك الى جانب اولى من حركة

الى جانب اخر فاما ان يتحرك الى كل الجوانب وذلك محال او لا يتحرك اصلا المكان له ملائمة فاذا وصل اليه سكن فلا

يكون متحركا لذاته

او تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لا بخصوصية

فالمحرك هو تلك الخصوصية

ما مر ذكره في الفصل المتقدم من تخالف جهتي القوة والفعل فالمتحرك اذا امر

اما ان يحرك لا بان يتحرك او بان يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني فمعنى انه يتحرك انه وجد فيه الحركة

التي هو بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا محال

من ان نسبة المتحرك القابل الى الحركة بالامكان

ونسبة من حيث هو فاعل الوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب المباحث

المشرقية معترضا على الثلث الاول ان الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا في الاجزاء المفروضة في الحركة

ومع طلب المكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم متحركا لذاته وان لم يلزم شيء مما قلتموه فلئن قلتم ان الطبيعة تمام ما يقتضي

الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة

والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعلة الثابتة في ايجابها معلولها موقوفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب

بفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يكون قضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة

حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وح لا يمكن ان

يندفع ذلك الا بان يقال الكائنات الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة لكان كل جسم كذا وهو الحجة الرابعة فاذن يحتاج

في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة و

هيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلابد من اقامة

البرهان على انها امر واحد في الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه

الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن مهية

جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون الامور المختلفة في الاجسام

والكائنات مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال

ولئن سلمنا ان الاجسام مشتركة في صورة الجسمية ولكنها غير في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم

لا يجوز ان علتها هي مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد امر بديهي لا حاجة الى اقامة

البرهان عليه وذلك يكفينا في اثبات المبادي الطبيعية والحركات الخاصة اذ يعلم ان الحركات والاوضاع والاين كل
والاوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف الا الجسمية لعني الجوهر الطويل العريض العميق
الوضع اعني نسبة اجزاء الشي بعضها الى بعض والى الخارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان فالقابل لهذه
الانتقالات هو الجسم لا محالة وهو سبب قابلي فلا بد لهذه الاوصاف من سبب فاعلي له لكن لهم في اثبات ذلك
الفاعل طرق بعضها مبني على اثبات الامكان والقوة لوجود هذه الاوصاف للجسم اذ لازم المبني لازم الوجود
ان يكون الفاعل والقابل فيه امرا واحدا وبعضها مبني على جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع
الصفات فلو كان في شي فيما من لوازم الماهية المشتركة لكان كموصوفها في الكل اذ لازم الماهية لازم لجميع افرادها
ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها في موضعه كما سياتي ذكره
يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون مقتضى اللزوم جهة
لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا ان ما به الابعاد والمكان امر انما يقتضيه الجسم لا من
هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة وبقي ههنا ان الاجسام متخالفة الماهيات ولعل
الطرق مع كون الهيوليات المتخالفة في الاجسام مبادي للحركات والاثار المتعلقة الخ كل قسم [illegible]
لانها محض القوة والاستعداد وليست هي ايضا مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع والصور وبهذا يندفع قوله لم
ان يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة [illegible] العلم ان معنى تخصيص المادة الا الصورة سابقة عليها وستعلم ان النفس [illegible]
بحسب [illegible] تقدم ثم قال ان الافلاك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب [illegible]
ذلك الوجوب لكان حكم مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فلكن الحركة ايضا بالجسمية وان لم يكن كل جسم [illegible]
كان الامر موجودا في الجسمية فذلك لان الامر ان لم يكن لازما لها لم يكن الا بسببه لازما فالجسمية لكان لازما [illegible]
ولا يمتنع الا بان يقال ان تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك فيه تجويز الخرق والفساد وانها لازمة للجسمية
اما بغير وسط او بواسطة لازمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فلكن الحركة ايضا كذلك وان قيل
تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون موادها مخالفة لساير المواد وكانت مقتضية
والاشكال والمقادير والجسمية ايضا حصلت الملازمة من الجسمية لتلك الامور قلنا فنقول لا يجوز ان يكون لبعض
مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في تلك [illegible]

واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وساير الخواص فيه ان المسماة بالمادة هي الحقيقة وبالمعنى صورة
فلم يبق الا من معنى المادة الا الهيولى دون غيرها فان المعنى المذكور معنى الصورة بعينها اذ لا نعني بالصورة الا مبدأ الاثار
المخصوصة ولا نعني الا مبدأ الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة
لا يدل على اثبات القوى والطبايع الا اذا بين ان المادة مشتركة وحتى بعد ذلك لم يكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة
لا يصلح ان يكون مبدأ الحركة لانها من حيث هي هي قابلة والشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت في باب العلة فساد
هذا الاصل وبتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المطلوب هو الطريقة الخامسة ولكن البيان فيه ما قوي ما يتوجه عليه ان
الهيوليات فاعلة لوازمها وقابلة لها وذلك مثل ما قالوه اقول قد علمت بيان اختلاف جهتي القوة والفعل اعني الامكان والوجوب
واما [illegible] الامر به والنقض بلوازم الماهيات غير وارد اذ هي ليرادا على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل ووحدة مادة
بمعنى الانفعال التجددي تارة وبمعنى الاتصاف اللزومي

في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي ان المحرك

ما يحرك بالذات فمنها ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنها ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة الحركة ومنها ما يحرك
الا على سبيل المباشرة بل ان يفيد الذات المتحركة لا حركتها فقط كما ستعلم ومنه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان
يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم وستعلم انه لا وجود لاجسام لا نهاية فيستحيل ان يتحرك متحرك كان
معا الى غير نهاية وبيان ذلك انا اولا فان المتحرك يجب ان يكون جسما او ماديا لاشياء لاجسام واما ثانيا فلان
العلل يجب ان تتناهى في ذلك لانه لو كان يتحرك اخير ويحركه محرك هو ايضا متحرك فمحال ان يتحرك الا بعد ان يحركه محرك اخر
فالمتوسط من هذه الثلاثة [illegible] ليس [illegible] وهو انه يحرك ويتحرك وسواء كانت ثمة الواسطة واحدة
او غير متناهية فانه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسط فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون حكمه حكم الواسط وهذا اخر الامور
من القوة الى الفعل والموجد حتى الى امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل وهو موجود بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك اما ان
يحرك بان يعطي الجسم المتحرك المبدأ القريب الذي به يتحرك ويحرك على انه غاية يتم بها وخير يتوجه اليه ومعشوق معلوم
ان كل قوة في جسم يحرك فانها يحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصح ان يكون قوة جسمانية وقد علمت
ان كل جسم [illegible] فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسر فانه بقوة زايدة على الجسمية فهي اما طبع
او ارادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا يكون مفارقة عنه بالكلية فان الفعل
الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالط للاجسام وجب ان يكون المفارق لطلب الحركة امر ليس [illegible] وهذا لم يكن [illegible]

فاذن الامكان مفارق مشاركا في التحريك فانه يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية
في ان المبدا القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول الحساس في الجسم [illegible]
من مفارق لانه اما ان يحرك بالجسم والقوة فيه او بالقوة في المفارق اما الاول فيلزم ان يشارك فيه كل جسم كما عرفت وليس اما
الثاني وهو ان يكون بقوة فيه وهو المطلوب واما الثالث فلكون القوة في المفارق اما ان تقتضيها لوجب [illegible]
الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مر وان كان على سبيل الارادة فلا يخلو اما ان يكون الارادة [illegible]
بل اثر فيه [illegible] فان تاثر [illegible] كيف اتفق لم يسلم وضاع العالم سيما الافلاك على هذا النظام الدائمي او الاكثري اذ [illegible]
كما تعلم [illegible] ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية اكثرية او دائمة فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كاشبه
نحو اغراض كلية فليت اذن باقية فيبقى ان يكون خاصية فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي
وهي التي يسميها [illegible] الجسم الحركة كالا انها اثار ثانية من اخبارها واشكالها وغير ذلك ونتكلم فيها في باب
ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت والهواء اذا انضغط
ردتها الطبيعة بعد زوال المبدا القريب والقاسر الى ما لا يناسبها الطبيعة وحفظ عليها تلك الحالات فردت الماء الى
الارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا انحرفت امزجتها بسبب [illegible] بعض العوارض
الطبيعة المدبرة اياها ردتها الى المزاج الموافق ومن ههنا انه يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدوم [illegible]
الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها كل ما لم يكن [illegible]
فيستحيل حدوثه وكل كان بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فانه يسبقه مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن الـ[illegible]
لو كان ممتنعا لم يكن يوجد ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء [illegible]
لذاته ليس الى وجوده لا الى امر خارج عنه فاذن الامكان وجوده صفة ليست وجودها وجوده ذلك الممكن وهذا [illegible]
في الخارج ليس من الامور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لانه صفة ما منسوبة الى ما هو ممكن الوجود فيكون [illegible]
له وليس الامكان الوجود المطلق جوهرا ولا عرضا غير مفتقر الى الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص [illegible]
الاضافة ولو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته لا ممكنا لامكانه وكذا لو كان عرضا قارا [illegible] ليس [illegible]
مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الاضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة [illegible]
مضافا مشهورا الاختيار في اعراض [illegible] الاضافة مقومة لامكان وجود وكذا او الجوهر لا يقوم العرض فهو

فيجب ان يكون موجودا في موضوع فلنسم الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا او مادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي
وان صحة العدم وهو عام شمول الممكن شمول الوجود المطلق من حيث هو معان في امكانات [illegible] منتزعا بامكان وجود
[illegible] كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من اسباب الحدوث وحيث يكون حدوث يكون فساد يجب
ان يكون الهيولى للكائن الفاسد واحدة والا لكان يلزم حيث الهيولى راسا ولزم انه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة فيها
امكان الوجود فيكون لها مكانها هيولى اخرى فيتسلسل والحق ان الامر في [illegible] عليه من تجدد مع تجدد الصورة على الاتصال [illegible]
ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدعا او الهيئة موضوع اخر وكان الى لا نهاية له [illegible] فرض [illegible] الامكان
الامكان وما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فلا سبب ولا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان اخر
[illegible] الى نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي قوة [illegible] ان يصير بالفعل شيئا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان يوجد على ان
بالفعل شيئا فانها [illegible] فنقول ان امكان وجود الصورة صفة موجودة في الهيولى اذ [illegible] تلك الصفة [illegible] امكان
وجود الصورة مثال ذلك [illegible] الكان امكان وجود الماء وكذا
[illegible] الرجال كان امكان وجود جسم [illegible] ان الوجود كيف يكون
مضافا الى المعدوم [illegible] المضاف كون الشيء بحيث [illegible] المضاف اليه وان قيل ان [illegible]
معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس الى [illegible] الى الوجود وهو معنى عدمي والقوة التي هي بالاطلاق معنى
عدمي هو يكون بالقياس الى الوجود مطلقا ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة
وبعضها يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصور الجسمية والثاني كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة
ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فنسبته على الوجود والعدم سواء
فيجب ان يكون لسبب مرجح ميلا الى احد الطرفين ان الواجب جواد لكنه لا يرجح تخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم
فيتبين ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير اذ المادة يحتاج اليها بوجهين احدهما ان تقوم بها الموجود [illegible]
ليس للنفس الناطقة والثاني ان يرجح وجود شيء على عدمه والمحتاج اليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة [illegible]
يحمل امكان الوجود ويرجح وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن هو صورة فبان في بعض الصور انها يوجد فيها [illegible]
اليها لمعنيين احدهما الحدوث والثاني ان تقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج اليها للحدوث [illegible]
التشخص في هذا المعنى [illegible] المادة للنفس كما نذكره في باب [illegible] بعد الموت واعلم ان المفارق المحض

الامكان لم يجب الواقع والامكان لوجود حاصل وانما امكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عنده ملاحظة ماهية كلية في نفسها

بالامكان كما مر

في ان الفعل متقدم على القوة

ان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل

مذهب اكثر الناس وجلهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل واللانظام العالم قبل نظامه والهيئة الكلية

وليس الامر كذلك والشيخ كلي في الشفاء ذهب الى قوم زعموا ان القوة قبل الفعل وتفرقوا في هذا فرقا فبعضهم جعلوا

وجودا قبل الصورة ثم البسها الفاعل كسوة الصورة اما ابتداء او لداع دعاه اليه كالغضب بعض الجهة ثم قال ان منهم

لذلك ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها الباري فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان

كانت في الازل تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فاعانها الباري سبحانه فاخرجها من اللانظام الى النظام ومنهم من قال ان

الظلمة او الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم تحرك ومنهم من قال بالخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك انهم قالوا

قبل الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع فقالوا ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في

من ان القوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير متقدم ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل بوجوه التقدم

والقوة ذاتها لا تحتاج الى جوهر يقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل مطلقا لم يستعد الشيء فان الشيء الذي ليس بموجود

ليس يمكنه ان يقبل شيئا ثم ان في الوجود شيئا بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة اصلا كالاول تعالى والعقول الفعالة ثم القوة يحتاج

يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل ما يحدث فانه يحتاج الى مخرج اخر وينتهي الى موجود بالفعل ليس بمحدث كما تبين في مباحث

فان الفعل متصور بذاته والقوة يحتاج تصورها الى تصور الفعل وايضا فان الفعل قبل القوة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال

القوة نفسها وكل قوة على فعل فمع ذلك الفعل كالهما والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوة

يكون من كل وجه شرا والامكان معدوما وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل

يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لان لها ضربا من الكون متقوما بما فيها بالوجود اذ الوجود كما علمت متقدم على العدم

فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلا فقد بان ان الفعل متقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان

كما اومانا اليه

فان قلت ان القوة في بعض المواضع خير من الفعل والفعل شر من القوة فان القوة على الشر

خير من الفعل الذي بازائه والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة شرا كما ان الكون بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة خيرا

ولا يكون الشرير شريرا بالقوة الشريرة بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هذا الاعتراض القياس فهو الشر بما هو قوة عدم

عدم ما في شر كان الفعل الذي بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود وخير لكن الفعل من حيث

من حيث يؤدي وجوده الى عدم شيء اذ كان خيرا من فعله حيث ان عدم العدم ملزوم وجود فنجمه الخيرية على الشرية ايضا الى الفعل

كما ان جهة الشر في الفعل الشر جهة القوة

في تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها الجسم من حيث له ما على ان الحركة

خالية من المادة وجود بين القوة المحضة والفعل المحض بل هي امر متصل تدريجي فتطلع الوجود لما يضعف الصورة والجنسية الا في التوهم

ان يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة اذ ما لا حظ

له بالفعل لا يوصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او

يكون كذلك والاول محال اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون خارجا لا علاقة فيه ومن المادة اصلا وكلما كان كذلك فلا

معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام وكل ما هو بالفعل من جميع

الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة او كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون

المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طار على الشيء المتحرك فيجب ان يكون في الشيء الذي يطرأ لشيء معنى القوة فيجب

فيما يعرض له الحركة معنى القوة والمفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة لزم ان يكون جوهرا مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا

وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية بوجوه من البيان الاول ان الحركة عرض بل اضعف

الاعراض لانها تحرك الشيء المعنى النفسي لانها تحرك الشيء فلا يصح ان يكون صورة لموجود جوهري لانها تحصل الشيء بما هو هو نوعا جوهريا والثاني

انك قد علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم عام مبهم الا في العقل بل الوجود من الجسم ما قد تحصل نوعا خاصا والثالث

ان الحركة لا توجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل لا يتنوع امرا بالفعل والرابع ان الحركة لو كانت مقومة للنوع لعدم بالسكون

واجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج الى ثابت بالفعل فثبت ان الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام

وسنسمع كلاما فيه تنوير القلب

في حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت متحركة لشيء لانها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون

علته القريبة امرا غير ثابت الذات والا لم يعدم اجزاء الحركة فلم تكن الحركة حركة والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل للاول الباهر

يكون الحركة لازمة لها في الوجود بالذات وكلما كانت الحركة من لوازم وجودها فلماهية غير الحركة لكن الحركة لا شك عندنا وجودها وكل ما

يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية

لوجودها على القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت الماهية متجددة الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة

ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويحصل نوعا وهي كمال اول للجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق

هذا ان كل جسم متجدد الوجود وسيال الهوية وان كانت ثابت الماهية وبهذا اشرق ان الحركة ان معناها نفس التجدد والانقضاء

وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر أعراضها فلكيات أو عنصريات فما ذكر في الفصل السابق من أن …
الحركة لا بد وأن يكون أمرًا ثابت الذات صحيح إذ المعنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب المسافة أن موضوع التجدد يكون التجدد عارضًا
فيجب ذاته وهويته غير متجددة وأما على موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكره إضافية من
موضوع الحركة مركب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل وهو أن الموضوعية والعروضية إنما في الوجود كما في الحركات …
للجسم فمعنى أن موضوعها مركب في الخارج من أمر يكون بالفعل موجودًا ثابتًا مستمرًا في كل زمان الحركة ومن أمر يكون بالقوة …
لأن كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وإن كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم …
ذهني حاصل من الشيء أمر واحد والقوة والفعلية جهة واحدة أي بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر وكان ثبات الحركة عين تجدد
وقوتها على الشيء عين فعليته القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الأجسام فإنه عين تجددها …
وتحقيق هذا المقام أنه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية هي الحدوث التجددي …
لك زيادة الانكشاف فالهيولى في كل آن صورة أخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى أخرى يرجحها بالإيجاب لما علمت …
الفعل متقدم على القوة وكذلك الهيولى أيضًا مستعدة لصورة أخرى غير الصورة التي توجبها إلا بالاستعداد وكذا التقدم …
على المادة ذاتًا وتأخرها عنها الشخصية زمانًا فكل منهما تجدد ودوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل كما يتبين عليك …
مباحث التلازم بينهما والشأن بأن الصورة في الجسم البسيط ظن أنه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليس كذلك بل هي …
والمعنى بالعدد الشخصي لأنها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال بأن يكون أمورًا متتالية متعاقبة لا يلزم …

الجزء — في إثبات الطبيعة لكل متحرك وأنها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية أو إرادية أما …
الأولى فظاهر أن فاعلها الطبيعة وأما إذا كانت قسرية فلأن … العلة المعدة والمعد علة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة …
منقطعة بعده وأيضًا لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعة والإرادة وإذا كانت إرادية فإن النفس إنما تحرك الجسم بتوسط …
وكثير من أولي البحث وإن زعموا أن النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة ولكن التحقيق أن المبدأ …
لها بعد تحقق التخيل والإرادة والشوق هو القوة المحركة للعضلات والأوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها طبيعة …
والآلات جعلت مطيعة لما يسبح عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن … ونحن نتيقن بالوجدان …
أو الأمر المحيل للجسم والصارف له من مكان إلى مكان أو من حال إلى حال لا يكون إلا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة
القريب المحرك إنما هو قوة جوهرية بالجسم إذ الأعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بأنها …

مبدأ أول للحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا أيضًا على أن كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وأن يكون فيه ميل طبيعي فثبت
أن مزاول الحركة مطلقًا لا يكون إلا الطبيعة وقد علمت أن مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالًا متجددًا لم يكن صدور
الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بأن الطبيعة لم يتغير لم يكن
يكون علة الحركة إلا أنهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وتجدد
أحوال أخرى في الحركات القسرية وتجدد الإرادات والأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على
الحركة وأقول الذكر وغير متجدد في ذاته فذلك فإن تجدد هذه الأصول وتغيرها في أنفسها منتهى لا محالة إلى الطبيعة لما قد علمت من أنها أي
إلى الطبيعة وعلمت أن النفس لا يكون مبدأ الحركة إلا باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها فتجددها منه ليستند
تجدد الإرادة فإن قيل إنهم صححوا استناد التغير كالحركة إلى ثابت كالطبيعة بمراتب قرب وبعد من الغاية قالوا فالثابت كالطبيعة مع
كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشطر من الأخرى وبالعكس إلا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم قول أمر …
غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فإن الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا بد في كل
مع من علة مخصصة فرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصة لأجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة
الموجبة لأصل الحركة فإن الحركة معلولة وكل معلول لا بد من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زمانًا ولو كان كل من السلسلتين علة للأخرى
لزم تقدم الشيء على نفسه ولا تخلص عن هذا إلا بأن يقال إن الطبيعة جوهر سيال إنما ثبات حقيقتها التجدد ومن ذاتها القوة
والزوال وفاعل نفس ذاته الإفاضة وقابل الأول فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم من القابل ثم يجبر الفاعل بإيراد البدل على
الاتصال وإيصال ما من … إلى حد … في حال السلسلتين معًا بجميع أجزائهما ولا محالة أنهما جميعًا متأخران في وجودهما عن وجود الطبيعة
علم أن الكلام في الحركة معًا بأمر ثابت … من … عن أنهما من أين حصلتا بعدما فرض الأصل ثابتًا والأعراض تابعة …
قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الآحاد ما سوى الطرف
الأخير أوساطًا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة فكذا أقول هنا إذا لم يكن هنا وجود أمر شأنه
التجدد والانقضاء لذاته فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل وثم حصل تجدد السلسلتين على أن الأمر …
والحدوث ليس لأجزاء الحركة جعلًا ووجودًا … ومن تجدد المتجددات مستندًا إلى أن يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها
وهي الطبيعة إلا أن الجواهر التعلقية هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية وأما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة
كما سيجيء وأما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية وأما نفس الحركة فقد علمت أنه لا هوية لها إلا التجدد والتغير …

فهي نفس نسبة التجدد الا الذي بها التجدد

في كيفية ربط المتغير بالثابت

لقائل ان يقول ان كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد
آخر يكون علة لتجدده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدي في ذلك اما الى التسلسل والدور واما الى التغير في ذات
الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى مجدد وان كان صفة ذاتية له ففي تجدده
لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا شك في وجود حقيقة سيالة متجددة
والسيلان هو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وانما الفائض من الجاعل الحق ثباته وفعليته فاذا كان
شيء ثباته تجدده وفعليته قوته فلا محالة يكون الفائض من الاول عليه هو التجوهر بالثبات والفعلية كما ان الكثير يحتاج من الوحدة ما
ساوقه الوجود وعليه فان الحادث وحدته عين كثرته بالقوة والفعل كان الفائض عليه من الواحد الحق وحدته لكثرته باعداد او من جهة
من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة التي فعليتها عين القوة هي الهيولى الذي وحدته عين كثرته بالفعل هو العدد والذي وحدته
عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت وبما هي متجددة مرتبطة اليها تجدد المتجددات وحدوث
الحادثات كما ان الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة ابداعا ومن انها قوة وامكان يستتبع
بها الحدوث والانقضاء والدثور وفيها فهذان الجوهران منشأ تجددهما الذاتيين وهما سببان للحدوث والزوال في
الجسمانيات وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وينحسم مادة الاشكال التي اعجبت الفضلاء في دفعه

في نسبة الحركة الى المقولات

اذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع وان
كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها الرابع ان الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة الى نوع
او من صنف الى صنف آخر تبدلا وتغيرا على التدريج والحق هو هذا القسم الاخير دون البواقي اما الاول فلقول القوم وليس وجود
ذات السواد وشدته فان ذات السواد ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها شدة فلم يشتد بل كما كان وان حدث فيه شدة
وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته هف وان لم يبق عند الاشتداد
فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد خروجه من نوع
الى نوع او من صنف الى صنف فلعدم كل ان نوعا آخر او صنفا آخر وكذا الحركة في المقدار فان الشيء اذا ازداد مقداره
فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالزيادة اما ان يداخله او ينضم اليه من خارج
الاول باطل لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا باطل لان ذلك
كاتصال خط بخط او شيء بشيء ولا المجموع على ما كان او لا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو الموضوع

هو الموضوع بل محل ما اعني الجسم فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متبادلة غير متناهية على الجسم
نهاية بالقوة واعلم ان الامام الرازي لما اعترض قولهم ان المتسود يخرج السواد من نوعه زعم ان معناه انه يخرجه الى غير السواد
او من [illegible] قال في بعض تصانيفه ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون الموضوع في كل ان كيفية بسيطة واحدة ولكن لما كان الحس
يسمون جميع الحدود المتقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المتقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في المبدأ والوسط
خفي والبياض كذلك والتوسط كالمشرح لكن يعرض لما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انهما نوع واحد
اشير اليه ذكره وقد صوبه بقوله هذا كلام حق وصواب لكن يرد طرد القول في الحركة المقدارية القول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع
على المباحث ولست ادري اي حد من حدود السواد سواد عنده والبواقي كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود
يوجد بالفعل عند الثبات والسكون اذا لم يكن سوادا فاي شيء كان ثم اعترض على قولهم ان المتحرك في السواد والمقدار في كل ان
مقدار واحد منها في زمان والا لم يكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قال والذي عندنا في التعليقات
جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن الحركة الجسمية فيها
واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا لكون ممكنا ان تحرك والحركة موجودة بالفعل وقد دل الدليل على
تحققها بالنوع وان كلا منهما لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان فيلزم ما ذكرنا والتي هذا شأنها كيف
يقال ان وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا يشفي ويشفي من هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود عن قريب اشفى
اقول ان الوجود من السواد مثلا في اثناء الحركة امر وحداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر والاستمرار زماني متصل
منطبق على زمان الحركة ولها افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل الوجود وقد علمت انه متقدم على الماهية فهنا
مطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح ان ينتزع العقل منه في كل ان نوعا آخر من السوادات الموجودة
بوجودات متمايزة ذاتية والافساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا
لانواع كثيرة وهذا كما ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في النبات
والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع آخر وكذا الحكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كلما يوجد في السوادات
الضعيفة من المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكم ومعنى القوة والفعل هنا يرجع الى الجمع والتفصيل ثم ان الحل الذي
اعتمد عليه في هذا المقام ان السواد في اشتداده تبدلات في نفسه للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس لقلته فالضرورة
فيظن انه في كل آن فرد آخر وكذا في الكم والجواب عنه من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين فان قوله ما اتفق

فيه لدفع الاشكال المذكور ان شئت زيادة تقرير وقوع الحركة في الاين في الوضع ايضا الا ان يركب فيه وجود الطفرة التي يكذبها الحس
فالمصير الى ما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثاني فهو ايضا يعلم مما ذكرنا والمراد بكون الشيء من مقولة العارض له
كونه واسطة في العروض الان بمعنى كونه واسطة بمعنى الطفرة وهو كون طبيعته المطلقة باعتبار وحدتها الى حده كان شيء واسطة فيها او من
الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا لها فقد ذهب اليه بعض فزعموا ان الاين منه قار
ومنه غير قار وهو الحركة الاينية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال
من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد كما ان السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن لما
وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم خارجا بل هي من العوارض التحليلية
والعوارض التحليلية نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا
فالقول بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وان الكيف السيال حركة بمعنى ان ما به الحركة عين وجوده لا
زايد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هولاء جعلوا قسمين جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية محتجين بان السيال اذا خلط
في هيئة السيال يكون في هيئة مخالفا لغير السيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض كزيادة خط على خط محتجين
كلتاهما باطلتان اما الاولى فيرد عليها ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود وتمايزه
بالفصل المنوع وهذا غير وارد على الاحتجاج واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الاعداد
في العدد فانها زوائد منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة الغير المنوعة واما
بطلان الاقسام الثلثة فيتحقق الرابع وهو ان المعنى بوقوع الحركة ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى
صنف تدريجا لا دفعيا في تعيين اي شيء من المقولات يقع فيها الحركة وايها لم تقع فيها واعلم ان
الحركة لكونها ضعيفة الوجود يتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها
بالقابل فبين واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضرب من ضرب يوجب
اختلافهما بالحقيقة كما ستعلم ان مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل من ضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات والم
هيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة واما تعلقها بما منه وما اليه فمستنبط من حدها لانه مواناة حدود بالقوة
على الاتصال وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانت امور متعاقبة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما اليه
المصون فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكما

بعض الحكما وربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار ان منه الحركة هو المبدأ وباعتبار ان اليه الحركة
هو المنتهى وهذا غير صحيح فان وصول الفلك في الحركة اليومية الى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الامسي عنده
بالشخص والهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الحيثيتين لاغنية المغايرة الى الباقي
والحق كما في جميع الحدود والانية فان كلا منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء اخر فاعلم ان تسمية حدود الحركة الوضعية للفلك بالنقط
على المسامحة فان تلك الحدود في الحقيقة اوضاع انية وجودها بالقوة الا انها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة
فهو الحق كما ذهب جماعة الى انها نفس المقولة التي وقع فيها الحركة وليس ذلك بصحيح مطلقا بل من كما اشرنا اليه تجدد تلك
المقولة فهي بعينها مقولة ان ينفعل اذا انسبت الى المنفعل ومقولة ان يفعل اذا انسبت الى الفاعل ولهذا يمتنع ان
تقع الحركة في شيء منهما لانها الخروج من [illegible] والحركة لينه فهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة قارة لانها لو وقعت
في هيئة غير قارة لما كان خروجها عنها الى الان فيها واما بمعنى الحركة في مقولة عبارة ان يكون للمتحرك في كل ان فرد من
تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد انية بالقوة وليس لهاتين المقولتين فرد اني مثلا ان وقعت الحركة في التسخن
يجب ان يكون الى التبرد فيلزم ان يكون الجسم في حالة تسخنه متبردا مع انه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه ان
كان في ثبات حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافة فانها وقعت
فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة
فان حركتها تابعة لحركة [illegible] في العمامة او نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة الا اربع عند الجمهور وخمس عندنا
الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون يقابلها تقابل التضاد او الضد او العدم وتفصيله في كتاب الشفاء
ولكن هذا العدم يصح ان يعطى سهما من الوجود لان الذي هو عدم بالاطلاق ليس بموجود اصلا والجسم الذي فيه حركة هو بالقوة
متحرك فلا محالة له وصف زايد يتميز عن غيره ولو لم يكن زايد الماد فارقة اذا تحرك فاذن هذا الوصف للجسم المعنى فيه
فلا محالة فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به الى شيء كعدم القرنين في الانسان مما لا يفتقر الى وجود قوة
تعدم المعنى فانه يوجد عند ارتفاع علة المشي او وجود نحو من الانحاء والا علة يعينها علة الوجود بالقوة ومن هنا يعلم ان علة
الحركة يتضمن فيها معنى العدم بكثرت الاشارة اليه وهذا العدم المع ليس هو لا شيئا على الاطلاق بل هو لا شيء في شيء
معين بحال معينة وهي كونه بالقوة في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين
فوجود الحركة فيه ظاهر وكذا الوضع فانه فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذي يحيط به مكان كالجرم الاقصى

الذي لا يكشف به خفاء ولا ... او الاستدارة على نفسه يكون حركة لا محالة في الوضع لا في المكان عند جمهور واما الذي في مكان فاما
ان يباين بكليته مكانه او يلزم كله كل المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما
كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة ولكن المقولة التي فيها الحركة لا بد ان يتصل [illegible]
والاستكمال وهذا في الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقق فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد والتنقص والحركة
في الكيف فهو اشتداده او تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرنا امر ابهامي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها
ولذلك قالوا ان المتسود ليس سواده المستبدل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد
اصل مستمر وسواد زايد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل حد مبلغ اخر فيكون [illegible] الزيادة
المتصلة هي الحركة لا السواد واقول انا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا او قد عرضت له عند
الاشتداد وزيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فهم ان يقال انعدم عند اشتداد المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات
فان كان السواد ثابت الذات غير سيال كالقسم من انها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا انها في كل ان مبلغ اخر
فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه الاول ويستحيل ان يشير الى موجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كل ما يتعقل [illegible]
الحدود فكيفية واحدة بسيطة اقول اذا فرضنا نقطة كراس مخروط يمر على سطح فيها نقطة واحدة موجودة في زوال [illegible]
في مثال الحركة بمعنى التوسط ونقطة اخرى تحدث تلك النقطة الواحدة بوحدة واحدة منها بحيث يجامع بعضها [illegible]
تلك النقطة المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة واشياء كنقطة مفروضة من [illegible]
في كل واحد من الحدود فهي اشتداد السواد يصح ان يقال من السواد شيء كالاصل مستمرة وله وحدة ضعيفة واشياء [illegible]
على السواد الاصل وعلى زيادة ولكن يجب التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر ان السواد من اول [illegible]
الى منتهاه له هوية شخصية واحدة يتبدل في كل حين وقولهم ان الاشتداد يخرجه من نوعه الى نوع اخر معناه ان في كل
حد نوع اخر لا ينافي ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع والاشياء بعضها عن بعض هو بالقوة ويجب العقل الا بحسب الخارج لا يمكن
تحقق نوعين متباينين بالفعل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج امر
سيال اي متجدد فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة ومعنى بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما
ان النقطة والاجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته امرا واحدا بالشخص غير متغير والكان معنى
الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اقول هذا القائل كانه وصل اليه شيء من رائحة تجدد الذات في الانسان حيث

حيث قال الكان معنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اذ الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل وسنعود في
مستانف الكلام ثم ان مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج الى ذكر فان لها قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك
اعلم ان السواد مثلا كما اومانا اليه من اول اشتداده الى نهايته له هوية واحدة اتصالية وله في كل ان مفروض
معنى نوعي اخر غير الذي قبله او بعده اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فعلى
اعتراف القوم لزم [illegible] هنا الكلام ثم لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود
واحد اتصالي اذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى ان الامر
في الشخصية هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت
الماهية موجودة والوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتاخرون لزم في صورة الاشتداد وجود انواع بلا نهاية
بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تتالي الاجزاء التي لا تتجزى كما لا يخفى على المتامل
ان السواد لما ثبت ان له في حالة اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها وشخصيتها تندرج تحت
انواع كثيرة وتتبدل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماله ونقصه وهذا ضرب من الانقلاب
هو جائز ان الوجود هو الاصل والماهية تبع له كما تبع الظل للصور فليفهم مثله في الجوهر [illegible] ان هذا الوجود الاشتدادي
معنى حدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم الى سابق ولاحق له افراد بعضها زايل وبعضها حادث وبعضها
ات وكل من ابعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على ابعاضه كاشتمال المقادير على
غير المتشابهات عند القائلين بها لاستحالة بل في ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه اتصال
تلك الابعاض والافراد الانية فالوحدة سارية في الاعداد لانها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا انه واحد
صدقنا وان قلنا انه حادث في كل حين صدقنا فانا نجد حال مثل هذا الوجود وتجدده في كل ان والناس في ذهول
عن هذا مع ان حالهم حسب الهوية مثل هذا الحال وهم متجددون في كل حين صدقنا فانا نجد حال مثل هذا الوجود وتجدده في
كل ان والناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم حسب الهوية مثل هذا الحال وهم متجددون في كل حين الا ان ادراكه يحتاج
الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي هو الزايل المتجدد واحدا بعينه ولنصرف العنان في اثبات الحركة
في الجوهر بما يناسب ذكره فيه فنقول لما علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شؤون واطوار ذاتية وله كمالية شخص و
القائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي مع تعاليهما قائلون بان الحركة الواحدة امر شخصي في مسافة شخصية لموضوع

شخصي واسنده لو علیه بان الكون فی الوسط الواقع من الفاعل شخصي وقابل شخصي من مبده ومنتهى معينين ليس كونا بسماء خيال في شخصية يتعين بفاعلها وقابلها وسايرنا يكتفها وكذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئية وانما الجزء وحدود بالقوة فنقول اذا جاز ذلك في الكم والكيف وانواعهما كون انواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتصل امرا شخصيا من باب الكم والكيف فيجوز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون واحدا شخصيا مستمرا متفاوت الحصول في شخصية وحدة الجوهرية بحيث يشرع منه معنى نوعي اخر بالقوة في كل ان يفرض واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فاما ان يتمي نوعه فما تغيرت صورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد ومثله ولو كان الاشتداد قد احدث جوهرا اخر وكذا في كل ان يفرض للاشتداد يحدث جوهر اخر فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وذلك في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امرا موجودا بالفعل على الجسم واما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى فاقول فيه تحكم نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتباه في اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد ان اريد به بقاء وجوده بالشخص فنختار انه باق على الوجه الذي مر ان الوجود المتصل التدريجي الواحد امر واحد زماني والاشتداد كماليته في ذلك الوجود والتضعف بخلافها وان اريد به ان المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من وجوده اولا قد بقي وجوده الخاص به حدا كان بالفعل للصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار انه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر اخرى من وجود بل منه حدوث اخرى فانه له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لانه جل كمالية او نقصه للوجود بين فالماهية تتبدل عليه وغايته جوهرية ولا يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب الآنات المفروضة في زمانه فيه انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو من حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منها استكمالا تدريجيا وحركة كمالية في ذات الشي سواء كان ما فيه الحركة كما او كيفا او جوهرا ودعوى الفرق بان الاولين ممكنا والاخير مستحيل تحكم محض لا حجة فان الاصل في كل شي هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا وموضوع كل حركة ان وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها اولا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون حدها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما واحد بالعدد وهو جوهر

وهو جوهر مفارق عقلي كما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بان العقل غير متشخص عن استفادة وجود المادة المستفادة في كل ان الى صورة اخرى بدل الاولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها واستفادة كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا جاز ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اي الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة وان لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الاشياء المتحدة او الجسمية بهذا الاعتبار جنس فيجوز مثل ذلك في النوعيات الصورية التي هي اقرب الاجسام الطبيعية وكيف يحل اشكال الحركة في مقولة الكم التي اضطرب المتاخرون في حله حتى انكر صاحب الاشراق وتابعوه حيث قالوا ان الزيادة توجب انعدامه وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلامذته وقد سأله عن فهم الشيء بهذه العبارة اما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان على الاصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف واما في النبات فالبيان صعب واذا لم يكن ثابت كان تميزه وليس النوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان استمراره في مقابل النبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون حد دون غير متناه متحدد في زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتحدد على عنصر واحد بل عنصر على عنصر الغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان تكسب مادة واكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة متعينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى تنتسب الى الغريبة فعل الشخص وكيف يكون عا واجزاء الثاني تزايد على الاول فيصير كل واحد من النبات لاجزاء اكثر ما كان والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض اولى من ان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجوده هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبتها الى الاخرى الى ان قال فلعل النبات الواحد ليس نباتا واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد فيه هو اخر بالشخص متصل بالاول ولعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات وهذا لانقسم الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه ولعل الحيوان والنبات اصلا غير متخالطة لكن قد تخالف هذا الراي الذي يظهر منها ولعل التشابه يجب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر الاول غير متشابه في الوجود من بعد شيء الابعد مر مع ذلك متصلا او فيه المبدا الاصلي ولعل النبات واحد فيها بالشخص متعلقا بالازمان الموقوف الذي يبدله فهذه اشراك وحبائل اذا حام حولها العقل وقع عليها فطفق يطلبها فما رجوت ان يجد من الله مخلصا الى جانب الحق واما ما عليه الجمهور من اهل النظر فلتجدها خاشعين ان يتعاونوا على درك الحق فيه ولا تياس من روح الله انتهى كلامه

فعلم من ذلك انه يتحير في هذه المسئلة ثم كتب اليه ذلك التلميذ او غيره ان الشيخ دام الله علوه باتمام الكلام في اثبات
ثابت في ساير الحيوانات سوى الانسان وفي النبات كالشيء العظم فكتب في جوابه ان قدرت اشتغلت فعلم ان في ذلك امر بحثيته
غير مقدور للشيخ قدس سره ووجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار والتشخص وتشخص الجسم لا يزيد مقدارا
في جملة ما يقع من حد الى حد كما قاله الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فانما هو كما في
من اول الحركة الى اخرها غير ما هو المتبدل والمتصل والحول لا يعدان الا المقدار المتصل الماخوذ بلا مادة طبيعية يجب ان يلزم ذاته الجسمية
المجردة عن الزوايد الصورية لا وجود لها الشخصي بل هي جنسية فقط تقتضي مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية
في صورة اخرى تحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدأ الفصل الاخير له مع جسميته التي بازاء جنسه القريب والجنس تعين مبهم
والفصل محصله فتبدل احاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شيء مقداري يوجب بطلان
انما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فاضيف احدهما الى الاخر وغير صحيح اذا كانا بقوة انضافة تدريجية   في توضيح ما ذكر
في تحقيق الحركة الكمية اعلم ان كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الاخير له فحقيقته محفوظة ما دام فصله الاخير متقوم
وباقي المقومات لمية من الاجناس والفصول التي هي لوازم وجوده ولوازم هيئته غير معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في بقاء
ذاته فالاتصال وقبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم المعنى الذي هو بازاء مادة وهو في ذاته نوع برأسه وله قوة كالهيولى
الاولى ذي قوة الاتصال ومقابلة وتماميته هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذلك النامي فصل الجسم
النامي به تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي بمنزلة قوة وحال امكانه فلا جرم تبدل افراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر
النامي بما هي معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق لا على وجه الخصوصية والتعيين وكذا الحكم في الحيوان وتقومه من النامي والحساس وكذا كل
ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة وشيء كالصورة مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فهذه ذلك
يتبدل جسميته شخصا او يتبدل ذاته وجوهره النامي شخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم شخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي
نام لم ينعدم شخصه لا هو ولا جزء له بما هو جزء ليس الا مطلق الجسمية في اي فرد تحقق على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس
حكم بقاء الحيوان بقاء الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة فهي من الشيخوخة ونزول كثير من القوى النباتية والشخص بعينه باق فاذا عرفت
هذه القاعدة وتقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم وان الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي
في الهيولى الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في عالم الكون وموجودها في عالم الاجسام مما يجوز فيه التغير والتبدل
بعد ما كان متحفظا فيها شيء كالاصل والعمود وهو كوجود الفصل الاخير في الطبايع المركبة لان وجوده يتضمن لوجود جميع كمالات المعاني

المسمات بذاتيات هذا النوع التي هي ثابت لانواع اخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية فيه الفصل الاخير للنوع الكامل
كالانسان مثلا كما انه في الوجود يوجد له مجموع ما يوجد في الانواع التي دونه في الفضيلة الوجودية مشعر بذلك حيث انه تمام
تلك الانواع وتمام الشيء شيء يشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبايع الجسمانية كما سنوضح زيادة الايضاح
بالبراهين فلا جرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا متبدل الوجود ونسبة ذلك الجوهر العقلي
الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التام الى الناقص ونسبة الاصل الى الفرع وانه اقرب الينا قريب من كل وتلك الجواهر العقلية
اضواء وشعشعة للنور الاول الواجبي انها صور ما في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لانفسها وانما هي وجودات متعلقة
بالحق شان تلك الصور العلمية التي توجد في اذهاننا ولهذا ذكر الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر
الحساس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وان
اشمئزت عنه طبايع المتعلمين وسنعيد بيانه في موضع اخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الحق ان الحركة كما تجوز في الكم والكيف تجوز في الصور
وكان كلامه هذا في الاعراض القارة وغير القارة المسماة بالشخصيات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه
افرادها الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود والهيئة فكذا الحال في
الجوهر الصوري كما ان السواد عند اشتداده فرد شخصي زماني مستمر او متصل من المبدأ والمنتهى منحفظا وحدته بل حد بالقوة
كمعروض السواد واحدة لا ابهام وهو مطلق سوادية والمجموع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك في السواد
لابد ان يكون جسما اسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة من الطرفين شخصانية بالمعنى المذكور عنده فكذلك الجوهر الصوري
عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار وله حدود وكذلك ولابد من بقاء التشخص ههنا كالبرهان ان
مع بقاء التشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد زماني والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عند ما هو
غيرنا من تقدم من الراسخين في الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق حاله وكذا في
الصورة الجوهرية عند استكمالها وليس الامر كذلك والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل شيء هو الاصل وهو متعين بذاته
وقد يكون له مقامات ودرجات هوية ووحدة وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية واتفقت له مع وحدته معان مختلفة
مشروعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد   فالحركة مرتبة تشخص الطبيعة كما ان الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعة
الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس متشخص متشخصا   ولعلك تقول ان ما ادعيتم ذكرنا من ان فاعل الحركة
ليس حركة وكل فعل جسماني هو للطبيعة لا غير انه لو استحالت الطبيعة محركة للاعضاء بخلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب ان

بحيث جعلها عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها وانما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم ان من الطبيعة
التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الافاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه البعيدة فان تحريكها
واستخدامها الاولى ذاتية لانها قوة منبعثة من ذاتها والاخرى عرضي قسري وانما تقع الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب عصيان
عن طاعة النفس احيانا فعلها في البدن طبيعتان مقهورتان احديهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى والجنود
يفعل باحديهما الافاعيل المتشابهة بالطبيعة كمبادي الحركات الطبيعية الكثيرة الكيفية من الجذب والدفع والامساك والهضم والاحالة
والتوليد وغيرها وهي التي يخدمها طوعا واسلاما ويفعل بالاخرى الافاعيل المتشابهة بالاختيارية كمبادي الحركات الاختيارية الانية
والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي يخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهوران لها ولها باعتبار
جيوشه ولها باعتبار نفس عقلية جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعا يخدمها طوعا ورضا وهي كمبادي الادراكات الوهمية
والخيالية والحسية ومبادي الاشواق والارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها بازاء
النفس والاخرى بازاء الكره وفي هذا سر المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله

في استيناف برهان اخر على وقوع

الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم والابعد شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها لا انها لو كانت تفعل في جسمانيات لما
فعل من دون وساطة الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلانها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم
لم يكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم
بالموجود متاخر عنه اذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة
فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم ان وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في الفعل والانفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع
لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل من دون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في
فعلها وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة هذا خلف ويلزم من هذا ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة
التي وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس الى ذاتها والى ما حل في ذاتها والا لكان للوضع وضع اخر فاذا امتنع
فعل الطبيعة في المادة او فيض في المادة فيمتنع ان يكون وجود المادة فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل في ذاتها والاتحاد
المادة الشخصية على المادة فاذا جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة
للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتاثير منها ومن هذه الامور فلا بد ان يكون في الوجود مبدا اعلى من الطبيعة ولوازمها
واثارها ومن جملة اثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معين في الوجود فالطبيعة يلزم ان يكون امرا متجددا في
ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤه
مع بقائها وكذلك في ساير الاحوال الطبيعية وجميعها مع الطبيعة في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فيض الوجود مرتبة
الطبيعة عليها وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكة علة الهيولى لان الصورة فاعلة لها بالاستقلال
او واسطة او آلة متقدمة عليها الا انهما معا في الوجود وكذا الحكم الطبيعي مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجددها
واستمرارها في جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للافلاك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية
في العنصريات من البسائط والمركبات

كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الى

الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق انها علامات
التشخص ومعنى العلامة هنا العنوان للشيء المعبر عنه به عن ذلك الشيء كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات
وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان النفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك
النفوس فصول اشتقاقية وكذا الحكم في ساير الفصول في المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب
تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي وهي في الحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها وعلى هذا القول لوازم الاشخاص في تسميتها بالمشخص
فان التشخص هو نحو الوجود اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار فاذا
تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها فتبدلها تابع
لتبدل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته
فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر
كما ان وجود العرض عرض

ان كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر باق

نسبته اليها نسبة الروح الى الجسد وذلك ان الروح الانساني لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا في التحلل والذوبان والسيلان
وانما هو متجددة الذات الباقية بورود الامثال على الاتصال والخلق في غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذلك حال الصور
الفلكية فانها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون عقلي غير متغير بالذات ومن حيث وجودها العقلي
وصورتها المفارقة الافلاطونية باقية ازلا وابدا في علم الله ولست اقول انها باقية ببقاء نفسها بل ببقاء الله لا بابقاء الله اياها
ومن المفسرين من فرق بين كلا قسمي في مواضعه فالاول وجوده [illegible] والثابت وجود ثابت عند الله
ولا زال [illegible] ان زوال الشيء من الاشياء عن علمه تعالى او تغير علمه تعالى ان هذا لبلاغا لقوم عابدين

في دوام ذكر الشيخ

وغيره من ان الصور الجوهرية لا يكون بعد وثباتها بالحركة بوجه آخر حاصل ما ذكره مكان من ان الصورة لا تقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد لا يكون
حدوثها دفعيا وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها باقيا في حال الاشتداد او لا يبقى فان بقي فالتغير لم يكن
في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق فقد هلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك
الصور المتعاقبة اما ان يكون فيها ما يوجد اكثر من آن واحد او لا يكون فان وجد فقد سكنت الحركة وان لم يوجد فهناك صور
متتالية آنية الوجود ويمكن تحليل هذه الحجة الى حجتين احديهما انه يلزم تتالي الآنات وهي مشتركة بالحركة في الكيف وغيره والثانية ان الحركة
تستدعي وجود الموضوع والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف فان الموضوع في وجوده غني عن الكيف
فيصح الحركة فيه فاذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام لقواعدها فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة وبيانها ان الحركة
في الصورة انما يكون بتعاقب صور لا توجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة عدم الذات فاذن لا يبقى شيء من تلك الذوات
بناء على كل متحرك باق في زمان الحركة وفيه بحث لانه منقوض بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عنى ان
عدمها يوجب عدم الحقيقة الحاصلة منها ومن المادة فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الحقيقة حتى يضر عدم الحقيقة بل المتحرك هو المحل
اي الصورة كما ان المتحرك في الكم هو محل الكم مع كميته وان عنى ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا كانت
المادة حادثة في كل صورة كائنة بعدما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة الى غير النهاية وذلك
محال ومع ذلك فان لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة وان لم يوجد فيها شيء محفوظ الذات لم تكن زوال
الصورة موجبا للعدم ثم من العجب ان الشيخ لما اورد على نفسه سؤالا في باب كيفية قدم الهيولى الصورة وهو ان الصورة اذا
زالت فيلزم من زوالها عدم المادة اجاب عنه بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية
فاذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير ان تقع الحركة في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة
باقية والصورة ايضا باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا ينافي الشخصية كما مر جوابا في بيان تشخص الحركة التوسطية وقوله ان كل
من الشدة والضعف نوع لا يزاد بها ما يكون بالفصل تميزا عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا
واحدا يكون الانواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا الحال في الصورة في تبدلها الاتصالي ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى حاصلها
ومن ضعفهما وهي ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بان الجوهر نافي الصورتين
تعاقبهما على موضوع واحد فالصورتان ضدان وان لم يعتبر ذلك بل يكفي تعاقبهما على المحل كان للصورة ضدان المائية والنارية
متضادان وجودا مشتركان في محل تعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف
في تأكيد القول بتجدد الجواهر [illegible]
الطبيعية المقومة للاجرام السماوية والارضية ولعلك تقول ان هذا الحدوث مذهب لم يقل احد من الحكماء فان الاكثر القائلين بحدوث العالم
والحركة وسلفوا في ان ابداها غير قار بالذات والاخر كذلك بالعرض فالجمهور على ان ماهية الزمان والحركة ثابتة لا في عدم قرار الذات
وذهب صاحب الاشراق الى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل
لا يحيد عن الشيء لا وحدة فيه ضعفا وثانيا ان كلامهم محمول على انه مبني على الفرق بين حال الماهية وحال الوجود فالحركة والزمان مما يتجدد
والاقتضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء والماهية قارة وثالثا ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجا
لا الشيء الخارج عنها اليه وهو معنى نسبي والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسبت اليه
وثباته فضلا عن النفس النسبية والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فيها ثلاثة اشياء متجدد وشيء به التجدد وشيء يتجدد الاول
الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع وكذا الخروج الشيء من القوة او حدوث الشيء او دفعه معناها غير معنى الخارج من القوة
لكنها والحادث وغير الذي به الخروج والحدوث وكان في الاعراض امور لها ضعف وهي معنى نسبي انتزاعي وماهية شيء دونها
لكنها ما نحن فيه فالخروج والتجدد من القوة الى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لكن بحسب الخارج واما به الخروج فهو الا
او لا في نفس الطبيعة واما الشيء القابل للخروج فهي المادة واما المخرج فهو جوهر آخر ملكي او فلكي واما قدر الخروج فهو الزمان فان له مقدار
التجدد والانقضاء وليس وجوده وجودا مغايرا للحركة بل هو قياس تعلقي بالنسبة الى العالم الطبيعي كما يحكى من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي
وعدمه واما رابعا فهو لكن هذا الحدوث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم فان اول حكيم قال به في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو
اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقال بل هم في لبس من خلق جديد وقوله اشارة
الى تبدل الطبيعة يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
وقوله اتوه داخرين وقوله على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله كل الينا
راجعون الى غير ذلك من الآيات المشيرة الى ذكرنا ومما يشير الى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده
ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الاشارة ان وجوده وبقاءه لعدده
بقاء متضمن لثوره يجب ان يكون اسباب حفظه وبقائه هي بعينها اسباب هلاكه وفنائه ولهذا الحكماء المسندة الحفظ الى
السند الموفي اليهم بلا تفريط في حدها واوفاطني الاخرى كلمات الاوائل تصريحات به وتنبيهات عليه فلقد قال المعلم الفلسفة
اليونانية في كتابه المعروف باثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما بسيطا كان او مركبا
اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه

والاصورة لبادت الاشيا وتلك نده عبارة وهي نصه على ان الطبيعة الجمادية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها مائرة زائلة
في انها والارواح العقلية باقية كما اشرنا اليه وقال في موضع آخر منه لو كانت النفس جرما من الاجرام لكانت متغيرة سيالة لان كل
فانيا سيل سيلانا فتصير الاشيا كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشيا كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علة نظام
الكون فبطل العالم اذ كان جرما محضا وهذا محال وهذا ايضا صريح في تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ما ذكرنا من ان الهيولى
شانه العدم فكل ما قامت عليها صورة من المبدأ الفعال فيما ثم فاضها ما يرد البدل ويقابل [illegible] على ذلك راي زينون الاكبر
وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان الموجودات باقية ودائرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة
الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى شيء ما ذكره بنقل الشهرستاني عنه في كتاب الملل والنحل
ونقل اقوال كثير من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الاجسام ودثورها وورودها في مصنف الكلام فيما بعد ولنا ايضا رسالة معمولة
في حدوث العالم الجسماني فيه حدوثا زمانيا من اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرناه ما قال الشيخ الاكبر
قدس سره في فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور
مثل قوله تعالى واتوا به متشابها وقال في الفتوحات فالوجود كله متحرك على الدوام دنيا واخرة لان التكوين لا يكون الا عن سكون
فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تنفد وهو قوله وما عند الله باق اشارة الى ما ذكرنا من ان الكلمات الله العقلية الباقية ببقاء الله
ودثور اجسامها الجسمانية

في ان اقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية هي الوضعية المستديرة وهي ايضا اتمها واشرفها

واما انها اقدم الحركات فلان الحركة في الكم مثل النمو والذبول تفتقر الى حركات مكانية اذ لا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك اليه
او خارج يتحرك منه وهي الوضعية تستغنيان عن الحركة والتخلخل والتكاثف ايضا لا يخلوان من حركة كيفية وهي الاستحالة لكن
او تجميد او تبريد والاستحالة لا تكون الا لمادة اما من جهة محيلة حادثة مثل تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن
فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية اما مستقيمة او منعطفة او راجعة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي
الابعاد المكانية كلها والاخيران غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة والسكون لا يكون الا في زمان لانها
قوة الحركة كما هو قوة الشيء لا بد ان يكون متقدمة عليه زمانا والزمان يفتقر الى حركة حافظة له والا فحفظ بحركة مستمرة قبل الدوام
التجدد هي الاتصالي والتي تقبل الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن ساير الحركات العرضية وهي الا انه
المستديرة فهي اقدم الحركات واما ان المستديرة اوضعا فلما مر ان غيرها منعطفة الى السكون لانه عدمها وهو كونه عدما لها
او ملكة مفتقر من الى قابل زماني متجدد الوجود ويحتاج الى زمان بعد زمان الحركة التي هو عدمها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستدير

هو المستديرة في المشهور واما انها اتمها فلانها في نفسها لا تحتمل الزيادة في الكمية كباقي الحركات ولا الاشتداد ولا التضعف في السرعة والبطو
لما تحقق في مباحث الافلاك ولان فاعلها وغايتها ليس امرا محسوسا بل امرا عقليا غير متفاوت في القرب اليه والبعد عنه لكونه خارجا من
العالم كما يتفاوت غاية الحركة الطبيعية الاينية ويشتد حركتها اخيرا كلما اقترب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية تضعف اخيرا كلما ابعد
القاسر وذلك لان الشيء كلما هو اقرب من مبدئه ومحله فهو اشد واقوى وكلما ابعد عنه فهو اضعف واوهن واما انها اشرفها فلا
انه دوامها اشرف من الناقص فلا دوامها اشرف من ساير الحركات فمع هذا ان الجرم المتحرك بالاستدارة يجب ان يكون من
الاجرام والتهاويل شرفها الطبيعية واشرف الفعل وتمامه دوامه المستدير على شرف فاعل وتمامه ودوامه فهو بها الحكمة
ان تجدد جهات الحركات الطبيعية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث
الفلكيات انشاء الله

في اثبات حقيقة الزمان وانه هوية اتصالية كمية مقدار الحركات وبما يعرض بسبب الانقسام

الى متقدم ومتاخر اما اثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي اليه على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها
في الاخذ والترك تارة ثم اتفاقهما في المقطوع من المسافة واختلافهما فيهما او في احدهما تارة اخرى فحصل لنا العلم بان في الوجود كونا
مقداريا فيه امكان وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام ونهاياتها لانه غير قار وهذه فهو مقدار امر غير قار وهو
الحركة وتشريح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث هو مسبوق بشيء بقبلية لا يجامع بها
والقبلية الواحد على الاثنين لانه يجوز فيها الاجتماع والقبلية الاب على الابن اذ ذات الفاعل مما يجوز ان يكون قبل ومع بعد ولا العدم
اذ قد يحصل للشيء عدم لا يحتمل قبلية قبل يستحيل ان يجامع البعد لذاته ثم ما من قبلية الا وبين القبل والبعد قبلية ومن الضرورة بعدية
بتصور قبليات وبعديات وتصرم تقدمات وتاخرات فلا بد من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال
لمحاذاة الحركات الواقعة في المسافات المحتملة الانقسام الى ما ينقسم اصلا فهو قبولها الانقسام والزيادة والنقصان كم يكون
متصلا فهو كمية متصلة غير قارة او ذو كمية متصلة غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلا
على الحدوث التجددي لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة والقوة الاستعدادية فهو اما مقدار جوهر ذي غير ثابت الذات
متجدد الحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة او ذي حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله وتعدده
من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتاخر جهة التي من الوجود الثبات والاتصال واليها التجدد والانصرام كان شيء من مرتبة القوة
وحدوثه الفعل من جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ ويدوم من جهة حدوثه وانصرامه يحتاج الى قابل يقبل امكان وجوده
وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وله ايضا وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه امرا واحدا يجب ان يكون له

فاعل واحد وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد فهذا عليه يجب ان يكون متبرى الذات
عن المادة وعلايقها والا لاحتاج في تجسمه وكونه ماديا الى تجدد احوال كما علمت الى حركة اخرى وزمان اخر ومادة سابقة
وعدم قائم بها وقابلية يجب ان يكون اقدم الطبائع والاجسام واتمها اذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره وهذا التقدم فهذا
ان يكون من جسم اخر او يكون منه جسم اخر والا لانقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته
سكونية ولا حركة كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء يوجب انصرامه وانقطاعه
تقدمه على ساير الاجرام واما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد فهذا عليه الغريب المباشر يجب ان يكون ما هيته كون تجدد
على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط في ان الغاية القريبة للزمان والحركة
الوجود واعلم انه يسهل اثبات ان الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المتجددة للاشواق والارادات التي بها يتحرك
الى مبدءها الاعلى قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي حركة بل حفظ طبيعة الحركة الا انها
لم يمكن حفظها بالشخص الشخص واحدا لانه كان فاسدا بالضرورة والحركة الفلكية والتكاثر متجددة فانما هي واحدة بالاتصال والدوام
من هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كانها ثابتة وقال في موضع اخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يكون عنها
يكون هو ايضا غاية لطبيعة اخرى جزئية واما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السموات وقال ايضا
سبب الحركة الفلكية تصور النفس التي لها تصور بعد تصور وهذا التصور هو التخيل الذي لها مع وضع سبب تخيل الانتقال الى التعيين الاول الى
الثاني وصح ان يكون التصورات المتكثرة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص او تصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور الثاني
مثل الاول نوعا لا شخصا فيجوز ان تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا وصدر عنهما حركة واحدة
وقال ايضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد توهم بعد توهم هذه عبارته بالفاظه وهي في قوة القول بثبات الحركة في
الصور الجوهرية من وجهين الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي هو المعنى للحركة في الجوهر الصوري
لما تقرر عند الشيخ وغيره ان صورة الجوهر جوهر والتصورات للافلاك انما يكون لمبادئها المحركة اياها بالذات ولما تبين
لما تقرر عنده من ان غرضها في الحركة ليس شيئا سافلا فيكون غاصبه فحيث انها صور جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية والثاني
ان الوضع لكل جسم نحو وجوده او لازم وجوده كما صرح به وجميع اوضاع الفلك طبيعية له لا ان بعضها طبيعي والبعض قسري والاخر
في الفلكيات وقد علمت ان المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد ذو الوجود
فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي

التدريجي وقال ايضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث هي طبيعة الفلك تقتضي الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا او شكلا
شخصيا منه بعينه وقال ايضا هذه الاوضاع والايون كلها طبيعية له انتهى قول الناظر من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك
طبيعي كما ان كل اين طبيعي مع كونها طبيعيا شخصيا فيميل منه الى غيره فلا يستقيم ذلك الا بان يكون طبيعة الفلك امرا متجدد الذات واحدة جمعية
وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الاوضاع والايون وساير اللوازم وهذا وان لم يكن يذهب اليه الشيخ ومتابعوه الا ان الحق
الذي لا محيص عنه والذي يتاب لهم ان طبيعة الفلك تقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق من غير خصوصية شيء منها ونظامه
تلك الخصوصيات لاجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة
يكون الا متعينا شخصيا اذ المعنى الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكروا في
كتاب قاطيغورياس من تسميتهم الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالشخص اولا
وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا واما ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود ان الوجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة
اما الماهيات التي يقال لها الطبايع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة
التشخصات ولوازم الوجودات والتبدل فيهما بعين التبدل في نحو الوجود او لازم له وليس كالظن في المشهور ان الحركة
بتجدده علاقة مطلقة للزمان والحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان وحاصل الشيء غير متشخص ولا متعرف
وجوده الا بذلك الشيء فهذا الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبته الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة وتفصيل الزمان [illegible]
فعلا واحدا او يكون علة حدوثه وعلة بقائه شيئا واحدا اذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت
ايضا ان كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والاين وساير العوارض المادية امور سيالة زائلة اما
بالذات واما بالعرض فحامل الزمان على الاطلاق لا بد وان يكون امرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية
فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده يفعل ما يرد عنه ويفعل اخرى يجب حسب اجزائه المخصوصة وذلك الا
هو نفس الفلك الاقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية الكائنة جهة
كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى حامل الزمان ويتم وحافظه وبه يتجدد ويتعين الزمانيات وبحركته يتجدد الحوادث والكائنات
بمثل البيان المذكور كل جرم شخص لا يفتقر الى الزمان والحركة في امكانه الاستعدادي وحدوثه التجددي كذلك يحتاج في مكانه
ووضعه وجهته الى المحيط به وتعين غيره فكيف يتقدم عليها طبعا فان هذه الامور كما اشرنا اليها من مقومات الشخص الجسماني او
من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم الماهية في امتناع تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية مطلقا

فهو يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف عند بعض فاعل هذه الامور يجب ان يكون مجردا مفارق الذات في الوجود عنها
فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبلية ولا علة المكان مكانا ولا علة الوضع وضعا آخر وكذا في الكم وغيره فهذه الامور مع [illegible]
متجددة منصرمة قبليتها الاصلية لا يكون الا امرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان والمكان وهو اما سبحانه [illegible]
او من جهة علومه الالهية وكلماته التامات التي لا تحصى او عالم امره الذي اذا قال للشي كن فيكون   في انه لا يتقدم على
الزمان والحركة شي الا البارئ او غير مجرد لما علمت ان الزمان ما تقرر ويختلف به امور تدريجية واكوان متجددة الحدوث فلا
يتقدم على الزمان سوى ما كان وجودا او عدما او غيرهما اي تقدما لا يجامع بحسب الحصول المتقدم مع المتأخر يكون زمانا او ذا زمان فيكون قبل كل
زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضا فيما مر ان علة الشي لا بد وان يكون غير مشغلة الذات والوجود بذلك الشي فلا يتقدم   بزمان
على الزمان الا البارئ وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم واخرى بالملائكة عند آخرين والصور
الالهية عند افلاطونيين ولكن الناس فيما يفهمون من سبب ايضا لو تقدم على الزمان والحركة شي هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده
عدمها فكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود اذ لو لم يسبقه امكان لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما [illegible] الانقلاب
الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع امكان الحركة لا بد وان يكون من شانه الحركة كما مر ولكن لا يكون
الا جسما او جسمانيا وكل من شانه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما العدم علته او لعدم شي من احوال علته او شرائطها اي بها
يصير محركا فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث علة المحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وكذا
الى نهاية فالاسباب المترتبة اما ان يوجد مجتمعة معا او متعاقبة على التسلسل وكلاهما ممتنع عندنا وعند محققي الفلاسفة اما الاول فلقول
البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان في الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فجميعها بحيث لا يتسع عنها [illegible]
حادثة لا بد لها من علة حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد يتصل تلو بعضها بعضا لزم تتالي
الآنات وتشافع الحدود وتسلسل مستحالة في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها ولو كان كل منها في زمان غير زمان ما يليه فلا تكون
ازمنتها منفصلة متقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها لا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود لها لا ذهنا ولا خارجا فلا [illegible]
بينها ولا نسبة لبعضها بالقياس الى بعض آخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود من الزمان ليس فيه امور منفصلة بل
منه امر متصل شخصي كما مر وانما قلنا لا وجود لها في الذهن لكان استحالة استحضار الوهم ازمنة وزمانيات متكثرة غير متناهية العدد [illegible]
استحضاره لا يكون بطريق [illegible] العين فيكون ذهنيا كاذبا والكلام في اسباب وجود شي الواقع في نفس الامر والكان ترتبها
كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار المتصل الذات على نعت التجدد هو وجود الجسم [illegible]

الجوهرية التي الصورة والجسم بتبوية الاستعدادية [illegible] واتصالها او الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان والامر المستمر الدائم
تشابه فوقها وتحتها المتوسط بالتدريج وجود او اجزائها التي هي جزئياتها بوجه والان السيال الذي بازائه نسبته الى الزمان نسبة [illegible]
من الحركة الى الامر المقطوع المتصل تشابه فيها الا امر [illegible] هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله كل يوم هو في شان
فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لما علمت مرارا ان كل جسم او جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو اما نفس او عقل او
ذات البارئ لا سبيل الى الاول لان النفس ما متعلقة بالجسم بحكم الحكم الجهتية المادية والصورة الجوهرية المتجددة لكمال علة الزمان والزمانيات
المتجددة المنصرمة على الاستقلال [illegible] البارئ في ذاته او بتوسط امره الاعلى المسمى العقل الفعال والروح وهو ملك مقرب شديد القوى [illegible]
كثير في جنود الرب تعالى كما اشار اليه بقوله وما يعلم جنود ربك الا هو ونسبة الروح لكونه امرا اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى
والكلام الى المتكلم من حيث هو متكلم فله الامر والخلق فعالم خلقه وهو كل ما خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة
الذوات تدريجية الوجودات متجددة الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم امره فانه سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم
امره لم يزل ولا يزال وهو آمر وخالق ابدا سرمدا الا ان امره قديم وخلقه حادث لما عرفت من ان الحدوث والتجدد لازمان
لهويتها المادية ولذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يقل خلق الله مفعولا ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى الشمس
بالذات ونسبة عالم الخلق اليه نسبة الكتابة الى الكاتب فان وجود كل صورة كتبية متاخر عن وجود الكاتب وهو متقدم عليها
ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين   في ربط الحادث بالقديم قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت
اذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم والذي سوانه الاقوال الواردة منهم واقرب من الصواب هو قول من قال ان الحوادث
باسرها مستندة الى الحركة الدائمة الدورية ولا شك ان هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها مبدو زماني فهي دائمة باعتبار ومستندة
الى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستندة الحوادث فان [illegible] اعتبار الحادث عن حدوث علة
مع انا نحكم حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها التجدد
من حيث هي من هذه الحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد فالكلام في ذلك الحدوث والتجدد
وانها لم يكن يفتقر الى ان يكون علته حادثة ونحن اذا رجعنا الى حقوقنا لم نجد باجازمة لوجوب حدوث علة الا التي التجدد
الذي هو عرض عنه التجدد والتغير فلا تجدد [illegible] الحكم عليه بذلك الا لما هو عرض له التجدد والتغير زايدا كالحركة الحادثة بعد ان لم تكن [illegible]
المتصلة الذات وحدوث علة التي [illegible] الحادث لا يلزم ان يكون حدوثها زائدا والا لم يصح اسناد الحوادث الى الحركة
[illegible] فالحاصل ان كل واحد من التغيرات مستند الى شي هويته هي نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علة الحادث

وكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات والهوية التي هي التغير هي الحركة ولهذا عرفها قوم بانها ماهية يمتنع ثباتها لذاتها التي اول
هذا الكلام وان اندفعت به اشكالات كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا نسبة
بالاضافة اليه اذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئا فشيئا فالحقيقة الخارج من القوة الى الفعل في ذلك الذي فيه الحركة هو
هي تجدد وحدوث الحادث بما هو حادث الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام
العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة يجب ان يكون موجودة معه والموجود الحادث يفتقر الى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما
عليه طبعا ويجب ان يكون وجوده اقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة
الدورية دائمة الذات بعينها وبذلك الاعتبار مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح اذ الامر التجددي الحادث ليس له بقاء اصلا فضلا
عن كونه قديما واما الهيئة الكلية له فهي غير موجودة ولا مجعولة فاعتبره باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جوهر الفلك صورته
الطبيعية غير باق بشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله علتها قديمة غير
صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة
الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان لم
يكن مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث كما ان الجوهر مهية في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده
في الخارج مستغن القوام عنه فعدم كون الوجود نعتا لكون المهية اذا جردت عن اعتبار الوجود وكما ان وجود الشيء متفاوت الحصول
بنفسه في الاشياء بالاشدية والاضعفية وهو ليس كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بصفة عارضة لاجل
الاعتبار والتحليل وليت شعري كيف كذلك كون وجود الطبيعة الجسمانية للاجرام المادية فهذا الوجود المتصور هويته عن قبول الدوام
لا يكون الا تدريج الحصول لست اقول ان هويته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن مزاياه عليها حتى يستشكل احد بانه
بماهية شخصية من الطبائع الجسمانية بما هي هي ولا يخطر ببالنا التجدد والانقضاء والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والثبات
لما لا يختلف كون من الصفات الذاتية المقومة لها وذلك لان مبنى ما اورده على الاشتباه من جهة الشيء ووجوده لان حقيقة الوجود
لا يحصل في الذهن لما عرفت مرارا من انه متشخص بذاته وكلما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود في
الذهن لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا والوجود مهية والكل ممتنع   واعلم ان كثيرا من الموجودات ليس معقولة كما هي
محسوسة او متخيلة وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولة كما هي محسوسة او متخيلة
وكذلك المقادير والجسميات كالجسم الطبيعي فان نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار الجسماني سواء كان في مادة جسمية مخصوصة

مخصوصة او كان في الخيال منفصلا عن مادة جسمية مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكون متقدرا
ولا في جهة متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا ولا ذا مقدار اي يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شائعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير
من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لوجوده وان سلمت ان جميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة
كانت او مركبة مما لا يطابق لها في العقل لانها هويات شخصية لا تحتمل الشركة وما في العقل امور كلية تحتمل الشركة فتلك الهوية الصورية
للطبائع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للاجرام التي هي بالحقيقة فصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا مهية لها من حيث
هي انيات دائرة متجددة فهم منتزع عنها مفهومات كلية يسمى الماهيات وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات والحكايات في انيات لمعانيها
المنتشة عنها كما عرفت من قبل ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على ان الصور المنوعة الجوهرية ليست داخلة تحت اجناس مقولة الجوهر
ولا تحت شيء من مقولات الاعراض بل انما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من
المقولات واجناسها وانواعها لانها وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الاول وهي آثار الاشعة العقلية وظلال
الاشراقات النورية   ولك ان ترجع وتقول ان هذه الهويات المتجددة اشتمالها للصور النوعية والطبائع
الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت من غير قابل مستعد لها لزم ان يكون تلك الصور صورا مفارقة
فيكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض والتناقض اذ التجدد ينافي الوجوب المفارق و
ان صدرت عنه في قابل مستعد فالكلام في القابل فان كان حادثا لزم توقفه على قابل اخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا الى التسلسل
الى نهاية وان كان قديما فاما ان يكون ذاته بذاته او ذاته مما يلزم ذاته كافية في القبول فيكون الصورة دائمة ايضا
لا متجددة والمفروض انها متجددة وان لم يكف ذاته ولا مع ما يلازم ذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة
فيلزم عليك الاعتراف بعدم المادة ولزوم التسلسل في المتعاقبات واثبات صدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل
يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات الصورية فيكون عدد الاشخاص القديمة عدد الانواع
الصورية على ان الكلام جار في حصول كل استعداد خاص جزئي لما مر ان ما بالقوة مفهوم ما هو بالفعل مفتقر اليه
فالاستعداد الخاص انما يحدث لصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لانها علة موجبة بالذات لا معدة فنقول
لك ان اساس هذا الكلام مبني على ذهب شبهة ونظائرها فان المادة القابلة للحادث هيولى اولى فوحدتها
وحدة جنسية لا وحدة عددية لان معناها الجوهر بالقوة والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة مدية? تحصيل لكل
قوة معينة فكمي في تحصلها بما هي قوة عليه فكمي في تحصلها بما هي لحوق انه صورة كائنة والحادث مادة اخرى في

ايضا من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص راجعة الى معنى واحد ففي ايضا انما تحصل وتتقوم
بالصورة المفرشة بها الا انها يحصلها اتم من تحصل الهيولى الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة تحصل بها مادة فكذلك
الصورة اقدم ذاتا من المادة وهما من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادي فيتجدد بها المادة ويتعدد بتعددها
ويتجدد بتجددها التشخص الاول من جهة استعدادها السابق اذ استعدادها يقابلها ولا يتجدد بها في الوجود نعم ربما كان كل
استعداد لشخص لاحق من اشخاص طبيعة مشروطا بشخص اخرى لكنها شخصها سابق على هذا الشخص زمانا الا على استعداده الا استعدا
دائما كما علمت من حال الهويات المتجددة المنقضية وبالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شي من الهيولات اصلا وقد اشرنا الى
ان لكل طبيعة جسمانية حقيقة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها العقلية لا تحتاج الى مادة ولا استعداد او حركة
او زمان او عدم او حدوث او امكان استعدادي ومع لها شؤونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها
الاتصالية لازمة لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله واذا نظرت الى كثرة شؤونها المتعاقبة وحدت كلا منها [illegible]
وبهذا الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر الى علة
بل الى علة وجود صورة ما مطلقة اية صورة مطلقة كانت يكون القوة قوة لها او عليها او على كمال ما من الكمالات واما من
حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصورة مخصوصة
فاذا خرج القابل من هذه القوة القريبة الى فعل يقابلها بطلت لبطلان صورتها السابقة بلحوق صورة لاحقة لعدم
امكان الاجتماع كما يبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان له وكذا
كل صورة تحدث بانقضاء سابقة وتبطل هي ايضا بلحوق لاحقة على نعت الاتصال التجددي واما السؤال عن تخصيص
كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فجوابه ان ذلك الاختصاص ما لم يكن بامر زائد على هوية تلك الصورة الشخصية
فلا يفتقر الى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقها ولاحقها
حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص واما اذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في
اختصاص بعضها بوقته الخاص والمكان وارد لكنه يجاب بانه بسبب زائد على نفس الهوية بوقته المعين وذلك
السبب ايضا لا بد وان يكون معه وفي وقته وهكذا الى ان ينتهي السلسلة الى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بامر
لان الكلام في الاسباب الموجبة التي لا يوجب فيها التسلسل الى غير نهاية وحاصل الكلام انه كما ان للوجود
حقايق مختلفة لذواتها وقد يختلف ايضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الاصلية مثال الاول

مثال الاول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها متميز عن غيره
بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها غيره ومثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد
الانسان فان تخالفهم ليس الا بامر زائد على الانسانية وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا الحكم في سوادات متعددة لها مرتبة
واحدة منه والشدة والضعف وكذا الاعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان
عن الفرس ووجود السواد عن البياض وان لم يكن بامر زائد على حقيقة شي منها ولكن امتياز احاد كل منها بعضها عن بعض انما
بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الاصلية وقد علمت هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم انه ربما كان
في الحقائق الوجودية المتميزة بذاتها ما لا يحمل حاصل على حقيقتها كالكل بل يحمل بسيطا يحمل نفس هويتها هوية واحدة ذات شؤون
متعددة متخالفة بالتقدم والتأخر الذاتيين اللذين لا يجامع القبل البعد لذاتها لا القبلية زائدة والبعدية زائدة بل نفس
هويات الاجزاء المتقدمات والمتأخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان عندهم من غير تفاوت
الا ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض والحق ان الهوية الجوهرية الصورية المتقومة بمادة كرنا بالذات لا الزمان
لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بالذات من جهة
تقدمها وتأخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للابعاد الثلثة فالطبيعة امتدادان ولها
مقداران احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة
المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال التعليمات المادية بغير اتصال
ما هي مقادير لها فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع
الصورة الطبيعية ذات الامتدادين في حال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني
فاعلم هذا فانه من [illegible] من تامل قليلا في هوية الزمان يعلم ان ليس لها اعتبار الا في العقل وليس
عروضها لما هي عارضة عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء من السواد والحرارة وغيرها
بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان الا بنفس
وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود في الخارج الا لذلك
فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما اضيف اليه في الذهن وانقضائه
وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا الزمان هوية متجددة ولم يقولوا ان الان غوايته لكن ان هوية الحركة

مية التجدد والانقضاء لشيء والزمان كميتها وهذا رأي صاحب التلويحات ان الحركة من حيث تقدر بها عين الزمان واعتبارها
من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط
ذكر في الشفاء ان من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبت وجوده لا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر
متوهم ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر واحد في نفسه بل على انه نسبة على جهة ما لامور ايها كانت الى امور اخرى ايها كانت
تلك اوقات لهذه فقيل ان الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر اي عرض كان
فهذه وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع له وجودا وحدانيا على انه جوهر قائم بذاته مفارق
للجسمانيات ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم من جعل
حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اي دورة واحدة فهذه هي المذاهب المسلكة
في الاعصار السابقة في ماهية الزمان التي حكاها في الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادي الى ان الزمان مقدار الوجود
والاشاعرة من المتكلمين اشتغلوا اثبات تلك المذاهب ومن المذاهب الى الرابع من تخيل ان الزمان وجود مفارق عالي
واجب الوجود بذاته واليه ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة ومنهم من يضع ادراجه في الطبايع الامكانية لكن لا على انه بعد
تعلق بالمادة على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الرأي منسوب الى افلاطون الالهي وبعض شراح
شرح الفريقين استحالة ان يقع تغير في ذات الزمان والمدة مطلقا لم يعتبر نسبة ذاته الى المتغيرات فليس ذاته ان لم
تقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد وان وقعت حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة
التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبيل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت نسبته الى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير
سمي من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فبذلك الدهر
وان اعتبرت نسبته الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية قد تحير في الزمان
وتشبث في شرحه لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بقول افلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك
واعلم اني الى الآن ما وصلت الى حقيقة الحق في الزمان فليكن غرضك من هذا الكتاب استقصار القول فيما يمكن ان يقال من كل
جانب واما تلخيص الاجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع خصوصا في هذه المسألة وقال
في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وايراد الشكوك ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس ان الزمان مقدار الحركة
لا يمكنهم التوصل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون والاقرب عندي في الزمان

في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلثة المذكورة التي بها يسمى سرمدا ودهرا وزمانا
ثم قال واما مذهب افلاطون فهو الى العالم البرهانية الحقيقية اقرب ومن ظلمات الشبهات ابعد ومن ذلك فا
لعلم التام ليس الا من عند الله وقال ايضا موردا على مذهب ارسطاطاليس ان بديهة العقل حاكمة بان الله العالم كان
موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وانه الآن موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية
يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود وذلك لا
يقوله عاقل فمن قال لم لا ان وقوع التغير في هذا الحادث لا يمنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع
التغير في شيء آخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا معنى قول الامام افلاطون فانه يقول المدة ان لم
تقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد واما ان حصل
الحركات والتغيرات مع حصل لها قبليات قبل وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في ذات المدة والزمان
بل لاجل وقوع التغير في هذه الاشياء انتهى ما ذكره وقد اقول انه قد علمت البرهان القاطع وجود هوية متجددة
متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجودها ووجود تجددها والشبهات التي اوردها واستصعب لها في باب الزمان
والحركة فيها منحلة العقد فوقه الصوت (?) بفضل الله حيث يحس (?) جسماني موضوع التي بها والحق تعالى وجوده الجاعل
باجل من ان يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية بالقياس الى شيء من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها الا
معية اخرى غير الزمانية وهي المعية القيومية المرصد عن الزمان والحركة والتغير والحدوث ولعل من قال بنفي
وجود الزمان مطلقا اراد به انه ليس موجودا غير وجود الامر المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده في الاعيان دون الاذهان
اراد به انه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط دون العوارض الوجودية التي زيادتها
على معروضاتها في الوجود كما اشرنا اليه ومن جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى اراد به الطبيعة المتجددة
الفلكية فاراد بنفس الفلك ذاته وهويته وهو موافق لما ذهبنا اليه من انه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها
الذاتية ولو حاول ان الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار بنفس وجود ما يتقدر به
اولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة
بذلك الوجود ومن ذهب الى انه وجود مفارق من المادة كأنه اراد به الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الطبيعة
الطبيعة التي تقدر وتتجدد بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمدا

ومن ذهب الى ان الزمان واجب الوجود اراد به معنى اجل وارفع مما فهم الناس وقد ورد في الحديث لا تسبوا الدهر
فان الدهر هو الله وفي الادعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفي كلام اساطين الحكما ان الثابت
سرمد ونسبة الثابت الى المتغير زمان ارادوا بالاول نسبة الباري الى اسمائه وعلومه وبالثاني نسبة علوم الباري
الى معلولاتها المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته
بعضها الى البعض بالمعية الزمانية

في ان الزمان يمتنع ان يكون له طرف موجود قالوا ان كل حادث
يسبقه عدم لا يجامع وجوده وماهية القبلية ليس نفس العدم لان العدم يكون بعد ايضا وليس القبل كما هو قبل
مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس ايضا ذات الفاعل لان ذاته توجد مقارنة ايضا وله
شي من الاشياء التي يصح ان يوجد مع المتاخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية فاذن كون العدم قبل هو ان ذلك
العدم للشي مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بذاته زمان آخر وكذا
القياس في ان يفرض نهاية فاذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدثه
من لا يشعر وقد علمت ان الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم الا بمادة و
جسم فاذن وجود الحق الجواد لا ينقطع افاضته وخيره لا يفنى ولا يحصى ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع ان كل زمان
وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا مخوف بعدمين سابق ولاحق كما مرت الاشارة اليه
وهذا غريب فان قيل فهذا المقدار الوهمي مقدر كما ان فوقية العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهي
المكان ان يكون عدمه في مكان وكذلك لا يلزم من تناهي الزمان ان يكون عدمه في زمان فنقول ان العقل
مدرك بديهة ترتبا بين وجود شي وعدمه حيث لا يجتمعان وليس في ذلك الترتب القبلية ان المسبوقية يجب ان يكون
معين ولا بالطبع لان المتقدم بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتاخر بالطبع وهو ظاهر انه ليس بالشرف والمكان
فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة لا نعني بالزمان الا هذا النوع من الترتب فان لم يحصل هذا الترتب فقد سلم
انه ليس وجود الزمان بعد عدم وان حصل كان عدم الزمان في زمان البتة واما الفرق بين ذلك وبين الاحكام
المتوهمة خارج العالم فهو ان الخبر في كونه متناهيا لا يستمر الى خبر آخر واما في كونه محدثا فيتوقف على مسبوقيته
بالعدم فان قال قائل هذا يوجب ان يكون الله العالم زمانيا وان يكون للزمان زمان آخر وهلم جرا لا
الى نهاية فنقول اما تقدم الله على الزمان المعين فهذا راجع الى الزمان ايضا فانه لا ينافي فان ذاته تعالى وان كان مقدسا

عن التغير متعاليا عن الزمان واما معيته الزمانية يرجع الى انه لما كان مع كل شي لا بذاته فهو مع الزمان
السابق بعينه لا يوجب تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده واما كون كل زمان
مسبوقا بزمان آخر بمعنى ان كل زمان في زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقبل
كل جسم جسم لا الى نهاية فهذا ايضا غير ممتنع لان منشأه ان هذه الاشياء من الامور الضعيفة الوجود التي يشابه
فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر وكل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان الآخر
في الزمان حال التقابل المذكور وقوع المعية بين الحد وزمان لا يستدعي ان يكون المعان في زمان آخر تقارنهما
وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان الذي يسبقه او يلحقه يستدعي زمان غيرهما فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين
ليس احدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا واما المعية بين الزمان وشي فلا يقتضي زمانا آخر اذ
المعية ههنا نفس الزمان المعين لان تعينه بنفسه لانه ضرب من الوجود سار في سائر الوجودات فان هذه المعية
لا يتصور الا بعد مساعدته ويستحيل وقوعها قبلها او بعدها وكذا غيرها من افراد الزمان واجزائه فان وجودها كما وجد
من الضروريات المجعولة جعلا بسيطا فاذن وقوع كل شي مع زمان لا يقتضي زمانا آخر واما وقوع شي مع شي آخر
ليس واحد منهما زمانا فانه يستدعي وجود امر ثالث موجبه المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتاخر فان الزمان
لذاته يقتضي التقدم والتاخر لان ذلك من لوازم هويتها فكل زمان من الازمنة قبل وهو قبلية بالنسبة الى آخر
وكذلك بعد وبعدية بالنسبة الى آخر ومع ومعية بالنسبة الى ما يقارنه وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من
مقولة المضاف لانا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشي ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه
مقدار متصل غير قار ولكن وجوده متقدم لذاته على شي وفرق بين المعقول منه يلزم معقولا آخر وما وجوده
لا يتحقق بوجود شي آخر او بعدمه فالتقدم والتاخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لان وجودها وجود التقدم
والتاخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتاخر بمعنى ان التقدم والتاخر لا وجود نفس الاضافة وسائل
آخر وهو ان اجزاء الزمان لا بد وان يكون متخالفة الماهية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان يكون متشابهة وذلك لان
كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبة التي له من التقدم والتاخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعا ولا يوم الخميس
الآخر قبله او بعده فعقود المحالات المذكورة والجواب عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث
لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهية الاتصال وان اختلف فيما يقتضي وجود الاتصال فان كون بعض المتصل كما قال النفس

بحال اخر تصيبها نقض التشابه والاتصال من ضرورات نحو وجودها الاتصالي فكان كون كل جزء من اجزاء
المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله كذلك كون كل ساعة من
الزمان بحال غير حال سائر الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله في احتجاج من يدعي
للزمان بداية ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بامور الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث
الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن الثاني محال للمشاهدة فكذا المقدم والثالث ان
كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول والرابع الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو
كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيا هف والخامس ان الازل اما ان يوجد فيه حادث
او لم يوجد والاول محال والا لم يكن الحادث حادثا وان لم يوجد شيء من الحوادث في الازل فوجد حال لم يكن
فيها شيء من الحوادث موجودا فاذن كل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس ان الامور الماضية قد دخلت في
الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا فتكون متناهية والسابع ان كل واحد من الحوادث اذا
كان مسبوقا بالعدم الاول فاذا فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان يكون ذلك الجسم لا يسبقها
وجودا ولا على عدمها وصح ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور او
يصير حكم السابق والمسبوق في التقدم حكما واحدا الثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الاساس في حدوث مثبتة الزمان والحركة وما يتعلق بهما اما
يحتجون به اولا فهو ماخوذ من برهان تناهي الابعاد حاصله انا نجعل ... الماضي او الازمنة كالسنين ابتدئ
الخصوص الماضية ثم نضم اليها من المستقبل ودرة اوست او نقصا اخرى فنأخذها على وجه مبلغا ومع
مبلغا اخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد احد المبلغين على الاخر بقدر متناه وما زاد على الشيء متناه فيكون متناهيا
واذا علمت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وانها يستحيل اجتماعها فكل ما يبنى على اجتماعها المستحيل لا يصح
صحت اللانهاية في الازمنة والحركات لاستحالة اجتماعها ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا اتصالها وتماديها
على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء وجود ما هو اللاحق العدم السابق وبالعكس واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق
وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعها المستحيل للمنع وقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي اوجبها لاستحالة شيء وفرض

فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما الجواب ثانيا فهو في دفعه ان الممتنع من التوقف على الغير
المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على لا متناهي لم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا يكون الا بعد وجود لا متناهي في
المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن حاله فيها الغير المتناهي الذي توقف عليه حادث معدوما ثم حصل
وحصل بعده الحادث الذي توقف عليه اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بلا متناهي وان اريد به انه
لا يقع شيء من الحوادث الا بعد لا متناهي فهو نفس محل النزاع كيف يحمل حجة على بطلان نفسه واما ما ذكروه ثالثا
فهو مغالطة نشأت من اجراء الحكم واحد على الكل ومالهم ان يغلطوا الا احتجاج بان الخصوص الناطقة الماضية
مجموعها يجب ان يكون مسبوق العدم اذ ليس فيها الا حادث فكذلك الجمع الذي هو المجموع وهذا وان كان اقرب مما سبق
اذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث الكل على حدوث الجمع الا انه لا ينتج حكم
من هذا فان حدوث مجموع الخصوص بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت يحدث للخصوص
مجموع اخر وكذا العالم كليته يحدث كل حين ولا يدل هذا على نهاية اعداد الحوادث التي كل منها في وقت والجواب عما
ذكروه رابعا ان انتهاء الحوادث الينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من
جانب اخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع ان في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه خامسا
ان الازل ليس وقتا محدودا وانه حالة معينة بل هي عبارة من نفي الاولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع
وقوعه في الازل مع انه يجتمع مادة الوجود بالمعارضة بصحة بان يقال صحة حدوث الحوادث بل كانت حاصلة
في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلي وذلك محال وان لم يكن فلا صحة مبدء وهو محال ولما لم
يكن هذا الكلام قادحا في الصحة اعني الصحة ... فكذا ايضا وعن ما ذكروه سادسا ان المراد بالحصر ان يكون للشيء طرف
ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثم يعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث وعن ما ذكروه سابعا
انه ان عنيتم بما ذكرتم انه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث الى بعد فنها معا فذلك باطل لان الحوادث ليس لكلها
وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها وان عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بحادث منها فهو في
ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة
المحمول وعن ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق ان في مقدماته على الوجه الذي اشتهر منهم وجوها من الخلل المقدمة
الاولى هي قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذ اعني بالعالم مجموع الاجسام فانه لا يخلو عن الحركات وغيرها وان عنوا

به المجموع بما هو مجموع فهو مران ذلك وان كان صحيحا فان احاد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن
كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان في الموجودات الممكنة امورا لا تتغير اصلا فيكون القدم
مشوبة بها واما المقدمة الاخرى اي ان ما لا يخلو من الحوادث لا يسبقها ففيها خلل ان اريد بالسبق احادها فان
انه متقدم على كل واحد من الحوادث بالضرورة وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جمع لها اصلا حتى
شيء فهو لم ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية عن
اصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا اي ما خلت عن احاد الحركات قط والكان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا
فينا الى الرجوع الى اثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين
ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا السبيل وكشفنا عن وجه المقصود من حدوث العالم وسبق كل شخص من الاجسام
وطبائعها وصورها واعراضها بالعدم الزماني السابق عليها وصححنا ما بين المتقدمين اعني جواهر العالم الآخذ عن
ذواتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذواتها فهو حادث زماني فالعالم بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج اليه في
وبقي البعض لانه موعد سنعود اليه ان شاء الله واعلم ان اكثر الناس يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف
فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم به ذلك وقعوا في الحيرة لانهم ان عنوا به انه محتاج الى الصانع
فخصمهم قائل به على اتم وجه واكمله لانه قائل بافتقاره الى المؤثر حدوثا وبقاء وذاتا وصفة وان عنوا به ان العالم
عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لان العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان
على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدما زمانيا وان فسروا عن مذهبهم ان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف ان اريد
بقديم انه ليس بواجب الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيقال ما ذا اردتم بذلك فان الدائم قد يعنى به
عرضا وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور وان عنوا به انه كان
وقت لم يكن فيه وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلي يستفسر الازلي على حد التردد المذكور
فان الذي في الذهن منه يسلم لان القدر الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف
وجود العالم على غير ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع فهي ايضا حادثة وان قال اعني بالحدوث انه كان
قوله ان اراد مفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه لانه يستند حادثه وجود الزمان قبل
العالم وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به فان الفيلسوف معترف بان عدم

تقدم على وجوده تقدما ما وان قال ان الباري متقدم على العالم بحيث بينه وبين العالم زمان لم يصح اذ مذهبه انه ليس قبل العالم شيء
عنه بغير ذات الباري هو مذهب الحكيم بعينه فتعين التقدم الحقيقي الذي هو معنى الحدوث تقدم فلا يتعين النزاع اصلا
الا ان يقول الله الحسين انه توقف العالم على غير ذات الله ولم يتوقف في وجوده ذاته وصفاته ويقول الآخر يحتاج
فتبين المشرك من غير المشرك واعلم ان مسئلة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي به الموجودات من دون
شيء على ذاته وحادث يصير ذاته محالا من اعظم المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده في الذات و
صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيرها من الصفات واذا علم الانسان مبدأه و
علم وجود النفس وبقاءها وكيفية معادها ورجوعها بعد ما عرف مبدأها وفاعلها وغايته فقد حصل من العلم شيئا عظيما
ويبالي بما يفوته من بعض العلوم والمسائل ومن هذه المسئلة اذا عرف ولو حكت على اسباب حدوث الحادثات ودوام
الاثرات وان هويات الاجسام وطبائعها متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القرآن وقوة البرهان من غير ان
تحل بها فائدة جليلة فقد انسدت قواعد الوصول الى عالم الكشف والشهود العقلي مبتدأ او منتج طريقه والحكم بسبيل و
الناس يحيرون في ان واجب الوجود اذا لم يتغير ولم ينتج ضده كيف يحصل الحوادث ولا يكون الانسان محيدا
في البحث لم يتضح هذه المسئلة واخواتها واذا اثبت مسئلة العلة والمعلول صح البحث وان انصف
محال البحث ومع القدرة [illegible] الجزافية لا يبقى للمباحث كلام ولا يثبت معقول اصلا فان بعض العرفاء حول
القائل العالم قديم الزمان هو من جنس الاطفال نحوا اذ يقال له الذي يعني بالعالم ما ان يقول حقيقة الاجسام كلها كالسموات
والامهات والانتاج يقول حقيقة كل موجود سوى الله فان عنى بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة
تحت لفظ العالم غير مسبوقة الوجود على الزمان ومن على الزمان وان عنى المعنى الاول فلم يجز ايضا الا ان معناه ان الاجسام
موجودة لما كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة
الوجود على الزمان والزمان متأخر عنها والكان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذاك فحيث لا يعلم
من قوله الا قدمها فهذا وقد تكلم على ما فهم واما ما لم يفهم من مقصوده فالكلام عليه من شأن البيان وان زعم ان الاجسام
موجودة [illegible] ان الحق موجود فهو خطأ عظيم لان الاجسام لا توجد لصلاحيته يوجد الحق لا اوان ولا قبله ولا بعده ومن صار
ان العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطئ خطأ عظيما فحيث الحق احدية ذاته لا زمان ولا مكان فان لم يخرج منه زمان
ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع ذرة لكن لا كلي هو لا غير معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كما [illegible]

علی جوه صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعيد بمعزل عن الحق ولم يزل محتجبا
عن الزمان كلام منزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الايمان لمن هو كامل
للعارف في اول سلوكه وهو انه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وان
كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه اشتى اقول ان ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم لان القائلين بقدم
الاجسام الفلكية وامهات العناصر قائلون بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضي وليسوا عاجزين عن ادراك كل ذلك
حتى قولهم ان الاجسام لا توجد حيث يوجد الحق لا في الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس الى موجده
ومع ذلك ذهبوا الى سرمدية الافلاك ولم ان يفسروا قدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني [illegible]
عليها اورده اصلا فالمصير في هذه المسألة الى اقتصاره وتفردوا بما بايات في هذه الدورة الاسلامية [illegible]
وسائر العلماء ولم يصلوا الى كنه المرام والا لاشتهر منهم ذلك لان الدواعي كانت متوفرة عليها في هذه الازمنة واقرب
ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناهي
البقاء فيستحيل ان يكون ازليا فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بان القران
العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء بالذات ولا للقوة فكلام محل [illegible] ازال [illegible] بانه يجب [illegible]
ليس قوة البقاء بل الوجود [illegible] من الواجب [illegible] غير مقصود المستدل او ربما ادعى ان
وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة [illegible] من حيث هي [illegible] ذات قوة غير متناهية كيف وهي بحسب ماهياتها
ليست موجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة الا انه يستمد من علة دائمة القوى والاثار فنقول هذا يمكن
[illegible] ان وجود الشخصي المتناهي في القوة والقدرة [illegible] يصدر منه الاثار والافعال الغير
المتناهية بامداد المبدأ الثاني كما يدل عليه ظاهر كلامه فان وجود الاعراض والاثار والافعال [illegible]
لوجوده والشخص الجوهري اقوى في الوجود من جميع [illegible] وفيض الوجود لا يصل اليها الا بعد ان يمر على [illegible]
الملحوق [illegible] يتفرع عليه عدم تناهي الاثار والعلل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا قريبا
او قوة قابلة [illegible] او موضوعا ولا ينقض بما ذكرنا بالهيولى الاولى التي تقبل اثارا غير متناهية لانها [illegible]
الابعاد [illegible] والقوى الغير المتناهية وليست [illegible] الباقية [illegible] متجددة في كل [illegible]
الصور [illegible] ان وجودها في كل وقت [illegible] متناهية القوة الا انه يفيض من المبدأ في كل وقت

في كل وقت على حدتها قوة اخرى متناهية غير التي فاتت لولا هذا القول بحدوث العالم وحدوث صوره فيكون كل شخص مسبوقا
بعدم زماني ازلي وهو عين مقصود القائل المستدل باحدى الملل الثلث اعني اليهود والنصارى والاسلام نعم لو منع قول القائل
ان العالم متناهي القوة بان من العالم ما هو غير متناهي قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الا انه يعلم من طريقه ان
الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة [illegible]
دائم البعد بل المفهوم والمعنى ومن الوجود الشخصي والهوية في حقيقة الكيفية والكمية وجوده وعدمه اعلم ان
الآن يكون له معنيان احدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع على الزمان اما الآن بالمعنى الاول فهو حد
طرف الزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه فلما علمت ان الزمان كمية متصلة فانها حالة
تعينات غير متناهية بالقوة ولا يحصل الا بواحد من الاسباب الثلثة القطع والاختلاف العرضي والوهمي [illegible]
القطع ممتنع في الزمان لما عرفت فبقي الامكان لاحد وجهين اخرين وذلك بموافاة الحركة امراد ففيها كحدوث [illegible]
حدوث شيء كاغير منقسم كمبدأ الطلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض بقوة الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام
فيه قاعدة افادها الشيخ في الشفاء وغيره وهي ان وجود الشيء الواحد الآني او عدمه اما ان يكون دفعيا بان
يحصل او يعدم دفعة في ان يخص فان استمر كان ذلك الآن اول ان ثبت حصول الوجود او العدم وان لم [illegible]
كالامور الآنية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشيء الوحداني
له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على
سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذلك الشيء حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لان
حيث هويته ليس ملتئما من اشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة الى اجزاء فهو قبل عروض القسمة
ليس الا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون له كان طرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع الحصول في
طرف زمان او حد من حدوده بل الواجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة
فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء فهذا الحاصل اعني ما يكون له حصول واحد تدريجي
يكون له ابتداء الحصول بل طرف حصوله انما هو الزمان لا طرفه واما ان يكون زمانيا بان يكون حصول الوجود
او العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية تنطبق على
الزمان بل انما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى انه لا يمكن ان يوجد او يعرض في ذلك الزمان الا

ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن اول الحصول لانه لا طرف لذلك الآن آخر فيه ونحن الى
على هذا الاسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشيء بتمامه وعدمه اما ان يحصل شيئا
فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام الى الاجزاء وجب انقسامه او دفعة واحدة فيكون في آن
فلها حينئذ آن اول الحصول وجوده او عدمه وكذلك حصول وجود الشيء او عدمه اما ان يحصل دفعة واحدة فيكون في آن
اول الآنات لحصول ضرورة او لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محة في زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الآن
كيف يتصور حدوث ليس له آن اول فانه مندفع بان كلا من هذين القسمين اعني وجود الشيء او عدمه يسيرا يسيرا او وجوده
او عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يحصى ابتداء وجود الشيء او عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر ولا لازما لمقابله
فان مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا ما لا يوجد يسيرا يسيرا او هو اعم من ان يوجد مختصا حدوثه بآن ومن ان يوجد
لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بآن اعم من ان يوجد يسيرا يسيرا او ان يوجد لا كذلك فالواسطة محققة
وهو ان يكون الشيء موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وعدمه من حدوده لا على الانطباق ولا يكون
موجودا في مبدأ ذلك الزمان والبرهان والنقص ابطالا وجود الواسطة في حدوث وكذا الحال في حدوث الاعدام في
الثلث المذكور كما سيتبين فيبطل البرهان على تحقيق القسام على ما يساق في الشفا وهو ان يعقل الآن المشترك بين
زمانين في احدهما الامر بحال وفي الآخر بحال اخرى ومن المعلوم ان اللذين هما في قوة المتناقضين المتضادين او
المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل في آن ويبقى حاله في اي آن
في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الى ان يبقى مدة كالمحاذاة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما كان
كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني
والآن الفاصل منها لا يحتمله كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يحدث حدثا في كل آن
جديد الى الغاية ويبعد عن المبدأ وهي انما تحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك اي في جميع الزمان الذي
بعده وفي جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة كاللامحاذاة التي هي المفارقة بعد المحاذاة فلكل من الامور الكون
اول آنات التحقق والآفات ان يحصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تتالي الآنات او تخلل
زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمحاذاة واللامحاذاة مثلا وبالجملة الحركة التي
موجودة قطعا ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لانه آخر آنات السكون

وايضا ذلك الآن ينطبق على طرف المسافة ومبدأ الحيث يصدق ان المتحرك يجب ان توجد فيه متوسطا بين مبدأ
المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها ان من آنات زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولكن
ان يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فاذن هي موجودة في زمان وكل آن منه وليس لها
آن ابتداء الحصول فكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية وتحقق
وجوده بان فقط كالامور الآنية الوجود فهو انما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الآنات
التي فيه بعد ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول العدم فاذا عرف هذا الآن
فتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن والآني اذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون
تدريجيا فكان منقسما فيكون الآن زمانا والآني زمانيا هف والكان دفعة فاما ان يكون آن عدمه مغايرا للآن وجوده
وهو تالي الآنين وذلك ممتنع واما ان يكون آن عدمه متراخيا عنه ولا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان
متوسط فيكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تتالي الآنات ثم الكلام
في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول ويلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية وكل
محال فالحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فان قلت
ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلا منا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم
ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم
ليس ابتداء عدمه في جميع الذي بعده فهو اما ان يحصل تدريجا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء الشيء له معنيان
احدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه اولا فنقول ان ابتداء عدمه بالمعنى
الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت
انه لا يلزم ان يكون لكل حادث هو حاصل فيه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك
واعلم انه يندرج في النوع الاول اعني ما يكون حصوله دفعة الآن وجميع الامور الآنية كالوصول الى الحدود
والوصول الى الغاية الحركة والتربيع والتسديس وسائر الاشكال والمماسة والانطباق احدى الدائرتين على الاخرى
واحد الخطين على الآخر وكل ما يكون لابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع اعني الحصول الآنية
التدريجي الحركات القطعية ومقادير ها من الازمنة وكل ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات او بالعرض

كالاصوات وامثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة
المسامتة وكذا الانشقاق والافتراق بين السطحين والخطين والتمام والتقاطع بين الانطباق وحدوث اللا
واللامماسة وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان يتم حصوله وعدم الامور الآنية والاعدام الطارية للحوادث
الزمانيات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذه الكلمة نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان
وطرفه الحاصل باحد الوجهين المذكورين واما الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفصل الزمان المتصل بسيلانه فيحسن وجوده
بان نقول ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكن ان يفرض في
المسافة شيئا كالنقطة يفصل المسافة بسيلانه كما يفصل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت ان الامر
التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفصل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا بد ان
يكون للزمان شيء سيال يفصل الزمان بسيلانه ويقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية
وكما ان النقطة الفاعلة غير النقطة التي هي الحدود والاطراف وكذا الحركة التوسطية غير الاكوان الدفعية والآنية
الآنية فكذلك الفاصل للزمان غير الآن والذي يفرض فيه باعتبار ووجوده غير اعتبار كونه فاعلا للحركة بسيلانه
الزمان فتلطف في سرك

في كيفية عدم الحركة وما يشبهها

اعلم ان القول في عدم الحركة القطعية
والزمان الذي ينطبق عليها الاصح من اشكال فمنهم من ذهب الى انهما وكذا ما ينطبق عليها من الزمان ازلا و
ابدا قائلا ان معنى عدم الحركة ان وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك
الزمان معدومة ازلا وابدا وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في زوالها اي طريان عدمها ونحو حدوث ذلك
العدم فلا يصح القول بان ذلك في الازل والابد واما ثانيا فان العدم والوجود متقابلان لا يصح الاجتماع
عنهما ولا يمنعان اجتماعهما في شيء واحد فاذا قلنا انه تدريجي الوجود فان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم
الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى يوجد ذلك الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وكذا الحال في
الشيء الذي يكون وجوده تدريجيا فكذلك عدمه تدريجي الا ترى انه وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا
والا لكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا ان وجود شيء اذا كان تدريجيا كان عدمه ايضا كذلك
نوقع الاشكال ويحتاج الى تدقيق نظر فنقول اولا يجب ان يعلم ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود
بل الذي يحصل بالحركة كالزماني من افراد المتحركة كالسواد المتدرج والكم المتزايد فيه وغيرهما وجوده الزماني

وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده على هذا النحو تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فاذا عرفت ذلك
فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج شيء آخر من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور اليه حال
المقولة ونحو وجودها التدريجي والثاني اعتبار الحركة في نفسها والنظر في وجودها وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والثاني
الزماني في التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا اعني يكون عدمها تدريجيا ايضا بل
هي بهذا الاعتبار دفعية الوجود ولا ماهية بهذا الاعتبار دفعية الوجود ولا ماهية متى تدريجي شيء آخر ليس تدريجيا
لنفسها فان وقوع الحركة في الحركات صحيح كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار حصول الشيء تدريجيا وليس مقدارا
لنفسه ولا مقدار الميته كون الشيء تدريجي الوجود ومعناه نفي كل من الحركة والزمان بما يجري مجراهما يقبل وجودان
وعدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء الماخوذ
مع صفة التدريج على قياس الكلي المنطقي والعقلي والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة
وجودها في الذهن واما العدمان فعدم هو غير حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا
التفصيل ان من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها
غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطا ايضا واعلم انه ما ذكر الشيخ في هذا
المقام قوله واشت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن والكون والفاسد اول تحرك فيه او ساكن او تكون او فساد
او زمان ينقسم بالقوة الى غير النهاية وعرض عليه صاحب الملخص وقال اما انه ليس للمتحرك والساكن اول كون
فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للتكون والفاسد اول ان يكون فاسدا او متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد
انما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة في الآن فهذا
الكلام ليس كما ينبغي اقول اما الكون فهو كما قاله الشيخ بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت ثمة كونه دفعيا عند
من ذهب الى ان الاكوان الصورية دفعيات ان يكون فساده عنده من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون
من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجا فلم
خلو الهيولى عن الصور فان الماء اذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية دوام كونه ماء ولا في ان هو آخر زمان المائية
بل في ان غير ذلك الآن فيلزم اما تتالي الآنين وهو محال واما تعري المادة عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ
قد قصد انه لا يحتمل حيث قال كلامه بان كلا منهما يوجد في زمان ينقسم بالقوة الى غير النهاية

في ان الآن كذلك

بعد الزمان لعاد الشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار او العدد والذي اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس الآن
بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعني بالعاد الشيء بقبول العد بالمعنى الاول والآن عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو بحيث يمكن ان
يحصل له الكثرة بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يجزى والتجزية لا تحصل
باحداث الفصول واذا احدثت الفصول صار المتصل منقسما الى الاقسام ويمكن تعديده بشيء من اجزائه كالخط اذا
جزي باجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بالمعنى الاول لكنك الحال في نسبة العاد الى الآن والى الاقسام الزمان
في ان نسبته الى كل منهما آخر فان بعض الفضلاء ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه
فاصلا فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل وبه يكون الماضي متصلا
بالمستقبل ويجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه
نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل واما من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار
جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لا من جهة اشتراكهما   في كيفية تقدير الزمان بالحركة
والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالاخر المطلب الاول قد عرفت ان اتصال المسافة من جهة
الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في كل جزء من علة لوجود الجزء من الزمان الذي
بحذائه فالحركة عادة للزمان على معنى انها توجد اجزائه المتقدمة والمتأخرة والزمان عادة للحركة من حيث
انه عدد لها لان الحركة يتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم
كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فان العشرة عشرة
لذاتها والمعدود بالعشرة بواسطتها وكذا الزمان والآن في الحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار
تبع للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان بعد
الحركة من وجه واحد بما يجعلها ذا قدر والثاني بدلالتها على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى
انه يدل على انه يقدره بما يوجد فيه من التقدم والتأخر بين الامرين فرق واما الدلالة على القدر
فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما ان المسافة تدل على قدر الحركة
فيقال مسير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات
احدهما وهو الذي بذاته قدر وكمية والآن متصل في جوهره صالح ان يقال طويل وقصير ولانه عدد يجب المتقدم

بحسب المتقدم منه والمتأخر صح ان يقال انه كثير وقليل   اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة
والزمان كلها موجودة بوجود واحد وليس عروض بعضها البعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها
ويحكم على كل منها بالحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف او كم او نحوهما والحركة هي تجدده وخروجه من القوة
الى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه
في اعتبار تعين المقداري فحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها البعض بوجه فقيل ان اتصال الحركة انما ثبت
لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان الاتصال الذي
علة لاتصال الاخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة كما انها علة لوجود
الحركة كذلك علة لاتصالها اذ لا يمكن لاحد ان يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء واما كون الزمان
متصلا فليس في ذلك علة لان المية الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلته اتصال
المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني ان اتصالها من حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان
في امور التي ذكر في الزمان ذكر في الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتأخر
وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة ولذي الحركة ثانيا وبالعرض وايضا فقد يقال لانواع الشيء واجزائه
ونهاياته والآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات والايام
كالاثنين والثلاثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوعات
المقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوعات المقولات العشر في العشرية واما السكون فهو
امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركة كيفيا يحصل له ضرب من التقدم والتأخر فيكون
في الزمان اقول اما من جوهر الاولى ففيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة
متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة الجوهرية
ثم بالحركة المستديرة التي هي اقدم الحركات في سائر المقولات سيما الجرم الاقصى ومقدرية سائر الحركات
الاينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم واما تجدد غيرها من المقولات كالاضافة والملك
ونحوها فيجري مجراها حتى الاعدام والاملاك فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض
واما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا تكون في الزمان بل اعتبر ثباتها مع المتغيرات فلك المعية

تسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما من شيء الا وله نحو من ثبات والمكان ثباته
ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية وان اعتبرت الامور الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست
بازائه والمعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر ولا استحالة في ذلك فان شيئا منهما مضافا الى المعية حتى يستلزمهما

فى نفس احوال الحركة واحكامها وفيه فصول فى ان الحركة والايه ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة
اليه فى الكيف والكم متضادان ويكونان كالمتضادين اما فى الكيف فكالحركة من السواد الى البياض وهما متضادان
بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى الخضرة وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب الى البياض والاخر الى السواد واما فى الكم
فمثل الحركة من الاكثر حجما فى طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو اللذين ليسا فى الغاية
وهما من المتضادين واما فى الاين فلانه والحركات فانها متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فان الجهات
الطبيعية فى الاين ان وقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد اذ لا جهة طبيعية الا الاين ان
وقعت فى البين فطرفاها كالمتضادين واما التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد بوجهين احدهما انهما
كالجزء المتجاور لا يمكن اتحادهما فى حد واحد وثانيهما بنسبة المبدء وتوجيه المنتهى وهما متضادان كما ستعرف فهي
متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدء والمنتهى فيها كما توهم بعض بانه نقطة بل جوهر الحركة مما ينتهي كل
متشابه او شيء يجتمعان فى الوضع كل وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبدأ او منتهى باعتبار عدم
زمانهما فعلم ان الذي يعرض للمبدئية والمنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا
ومنتهائيته ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الاخر فقياس كل منهما الى الحركة قياس التضايف اذ المبدء مبدء الذي
واما قياس كل منهما الى الاخر فليس بتضايف وليس اذا عقل مبدء اعقل شيء من الجائز وجود حركة لا بداية لها او
نهاية لها كحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد
فان قلت فكيف يجتمعان فى جسم واحد والاضداد من حقها عدم الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماعها فى موضوع
بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالاته — فى نفى الحركة عن [illegible]
الجوهر بالذات قد مر كلاما جليا فى هذا ونزيدك بيانا فنقول اما المضاف فطبيعته غير مستقل بل تابعة فيتوهم انه
تحرك تحركت وسكن فتكثر او زاد فزادت او نقص فنقصت واشتد فاشتدت او ضعف فضعفت كل
ذلك بالعرض لا بالذات واما متى فقال الشيخ فى النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فانكان كل

فاكانت كل حركة فى متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى اخر وهذا وقال فى الشفاء ان يكون الانتقال فى متى دفعة
وهذا لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول قد مر تحقيق كون الحصول الذي يحكى لشيء
وفيما استشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه فى شرح الهداية ثم قال فى
ان يكون حال متى كحال الاضافة فى ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون اولا فى كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك
التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستمرار اقول لا بقيه الزمان لمقولة ليست كالاضافة اذ ليس للزمان وجود فى
انما يقول للمقولة بخلاف الاضافة او نحو الابوة والزمانية والزمان لا يحملها ولا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة
التي فيها الحركة لا انها تابعة لها فى التجدد وكذا حكم متى واما الجدة فيصح القول بانها تابعة فى الثبات والتجدد
لموضوعها واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو غلط الا ان يعني بذلك كونهما نفس التحريك
والتحرك اي الحركة من جهة نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك اخرى واما لو اريد غير ذلك فلم يصح لان الشيء اذا
انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا فيه فهو ممتنع والا لزم ان يتوجه شيء واحد الى الضدين
فى زمان واحد وان لم يبق التبرد فالتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد فبينهما سكون لامحة فليس هناك حركة
من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول ويمكن البيان بوجه اسهل وهو ان الحركة فى مقولة عبارة عن حصولها
شيئا فشيئا فلها فى كل آن من زمان الحركة فرد اخر فكل ما لا يمكن وجوده فى آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكان الآني
زمانيا بل الآن زمانا ولقائل ان يقول الشيء قد ينتقل عن فاعلية يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك
الفعل بل من جهة فى الفاعل فنقول ذلك اما لاجل ان قوته تفتر يسيرا يسيرا كالمحرك ان يفعل بالطبع واما لان
تنفسخ يسيرا يسيرا كالمحرك بالارادة والكتابة لا لكلل كالمحرك اليا وفى جميع ذلك يتبدل الحال فى القوة او الالة
او الارادة ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى اقرار ذلك فلا ورود لمثل هذا الكلام — فى حقيقة
السكون وانه تقابل الحركة اي السكون هو انه كيف يخلو الجسم منهما جميعا اعلم ان الجسم اذا لم يتحرك فهناك معنيان
احدهما حصوله المستمر فى اين او كم او كيف وغيره والثاني عدم حركته التي من شانه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون
بالمعنى العدمي والمهم فى ذلك بيان الاولى ان السكون تقابل الحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم
السكون عدميا لما تقرر ان حدود المتقابلات متقابلة فاذا حدد بالحركة اولا بانها كمال اول لما بالقوة فلابد ان يوخذ
فى حد السكون تقابل شيء من اجزاء هذا التعريف فاذا جعل السكون وجوديا فلابد من خط الكمال الاول اذ كل وجود فهو

كمال فلم يتعين ان يذكر في حده ما يقابل احد القيدين الآخرين فاما ان يقول انه كمال ثان لما بالقوة او حصول كمال اول
لما بالقوة او حصول الكمال الاول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم
ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن اولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فبقي ان نورد في رسم السكون مقابل الكمال
وهو الامر العدمي محضة فاما اذا رسمنا السكون اولا اعتبارا بالامر الوجودي وهو الامر العدمي محضة فاما اذا رسمنا السكون اولا
اعتبارا بالامر الوجودي وهو حصول في الحيز فلا بد من تقييده بما يشعر بالاستمرار وما يراد فيه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كما
حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن او الحصول في شيء بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذلك ايضا يعرف
بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو محال فبقي ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم يعلم
رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتاتى الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية فهي ان في كل صنف من
الحركة امرا عدميا يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما ان السكون المقابل
للنمو ليس هو الكم المستمر الى عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر الى عدم ذلك التغير فكذا السكون
المقابل للحركة الاينية ولغيرها وليس هذه الحجة لفظيا كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون الذي
منه الحركة لا في نهايتها وقيل المقابل لها هو الذي يقع في الابتداء ولكل من القائلين حجج على صحة رايه والحق ان الكل
في المكان مقابل للحركة منه وللحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا في حركة اخرى
بل المقابل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونا طبيعيا كان المقابل للحركة
الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبيعي الذي في جهة التحت والمقابل للحركة التي الى اسفل
السكون الى اسفل لما علمت فح المقابل للحركة هو السكون في المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا
فذلك في ثلثة امور الاول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر في حيزها فلا تكون
عن مكانها ولا ساكنة ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها الحركة لم تكن
ساكنة بل هي ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل آن الجسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من آن
مثل السمك في الماء السيال والطير في الهواء المتحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الاجسام
الخارجة عنه ولا ساكن لانه غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون لا ينفك عن ذلك الثالث كل
من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها لا يكون الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة متغيرة فيمتنع وقوعها

في الآن واستحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اقول في كل واحد من الامور الثلثة نظر اما الاول فقد مر
ان القبول والامكان الماخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما يوجب الجنس القريب فكليات العناصر يمكن ان يصير
حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع تنافي ما ذكره على مذهب القائلين بكون المكان سطحا يمكن ان يقال ان السمك
والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله كحال الجالس في السفينة السائرة فان الحركة
فيها من فاعل موثر وقابل متاثر فاذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول
ان المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة فلو كان السكون ان لم يتصف بالحركة فان قيل اذا لم تكن الحركة
في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا مقابل الحركة في الآن عدم
الحركة في الآن بان يكون في الآن قيد الحركة لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بعدم الحركة
الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن من حدوده نعم يخلو الجسم في كل آن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن
والسكون في ذلك الآن اشتمالها بنقيضين كما عرفت بل الى الحركة وسكون للآن الزمان ماخوذ في حد كل
منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة في الآن اخص من الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن
طبيعة الاخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الاخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الاعم

في الوحدة العددية والنوعية

للحركة قد عرفت ان الحركة كمالا وصفة وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك
الامور اما وحدتها الشخصية فلا بد من وحدة الموضوع ووحدة الزمان اذ لا بد من وحدتها في وحدة كل عرض فان
العارض الموجود لا يتكثر بالنوع او بالجنس نفس تكثر موضوعه بالنوع او بالجنس فلذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر
الحركة بهما وذلك لانه لا بد في تكثر الانواع من اختلاف الفصول الذاتية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة
لسائر المقولات العرضية لا تدخل في ماهياتها ولذلك يجوز ان يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة
الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شيء منها تعددت الحركة شخصا لا نوعا
وانما تحتاج بالنوع اذا اختلفت مباديها وما هي فيه وما اليه مثل ان يكون احد الحركتين من مبدأ الى منتهى
بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة ومثل ان يكون احدى الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى
السواد والاخرى منه الى الشفيف ثم الى الخضرة ثم الى النيلة ثم الى السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعدة والهابطة فحيث انه
لو اختلف شيء من هذه الثلثة في شرائط واحوال تتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن ان تتحد

وان اختلفا في المبدء والمنتهى طرفيهما واحدة وكذلك زعم ان الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل الاعراض واللوازم

المستقيمة والمستديرة متخالفان نوعا لاختلاف بالحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع وكذا

يخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كان الحركات المختلفة في نوع السواد مخالفة للمختلفة في نوع

البياض لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المختلفة في النوع متضادة واما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في النوع

بل هما عرضان لكل صنف من الحركة واما الحركات المختلفان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم

قول من قال ان الحركة لا يوصف بالوحدة كما لا يوصف بالهوية لانها شيء فائت لاحق الى اخره كما علمت ان الحركة من حيث

حركة لا تنقسم الى قسمين فهي واحدة كما ان العشرة من حيث ذاتها غير منقسمة فهي الكاثرة عشرة لغيرها واحدة

ذاتها وقد مران لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد تقضي بعضهم عن ذلك

بان مثل الحركة الواحدة في انها قد بعدم منها شيئا ويكون مع ذلك الاشيا محفوظة الوجود كصورة البيت الذي

يتحفظ واحدة بعينها مع خروج نسبة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من الحيوان

النبات اقول حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان او النبات فان كلا منهما صورة

ووحدتها بعينه وحدة الكثرة بالقوة او بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المثمة مكال

اشارة الى ما ذكر من الشخص وليس يعني امثال هذه الاجوبة فانه يستحيل ان يكون للمكانيات الفاسدة صورة

من دون ان تقضي ثبات اجزاء وجدت فيها من اول الكون محفوظة الى وقت الفساد ولا تفارق

مفارقة لصورة واحدة او نوع واحد يستحقان التحلل الواقع في عين تلك الاجزاء بما يورده من البدل

القائم بما يسده اللبن المنقوص وليس هو ما كان قبل النقص اذ التركيبات من جملة الاعراض تفسد بفساد

ولا يصح عليها الانتقال وكذلك النقل في الماء السائل ليس واحدا بعينه لانه حال التقابل فاد استحال القابل

لم يبق صفة مطلقة الشيء فعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت والبحري مجراه بل هي احق بالوحدة

والابقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول عند من يانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون

باقية عندهم ابدا وهي عندنا متبدلة فكل آن لكن التي تبقى من الصورة المتجددة المادية لكل فلك هي صورة

عقلية باقية ببقاء امده وهي الواسطة عند الله من هذه المتجددة السابقة اللاحقة والامتدادية التي بمعنى القطع

ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ايضا ليست كوحدة ذلك الامر التوسطي لانها تعلقية علمية وهذه نقضها

مفيد القوة واعلم هذا منه في نفسه السرعة والبطؤ وانما يتخلل السكون لا بتخلل وجود حركة غير متجزئة او

متجزئة الى لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطؤ لتخلل السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا تتجزى

لجاز وجود مسافة متجزئة والازم مر لما سيأتي في مباحث الجواهر وكذا الملزوم بيان الملازمة ان الحركة مطابقة

للمسافة والمسافة باتصالها باتصال الجسم وهو متجزئ الى لا نهاية فالحركة غير منتهية في التجزئة واما الثاني فلو كانت

حركة اسرع من حركة والاخرى ابطأ منها لا لتخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والامر ليس كذلك

وذلك لان نسبة زمان السريع من الحركة الى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء الى مسافة السريع فلو فرض تحركهما زمان حركة احدهما

عشر زمان حركة الاخرى وكان المقطوع من مسافة احدهما الف الوف مسافة الاخرى ونصفنا في الاخذ والترك يوجب ان

الابطأ حركة ساكن في خلال حركة المحسوسة في اجزاء من ذلك الزمان نسبتها الى اجزاء التي وقعت الحركة فيها

مسافة السريع الى مسافة كمثال حركة الشمس ومثال سير الفرس الشديد العدو ونحو ذلك من المحال الشبيه المنكوثي

في احوال تتعلق بالسرعة والبطؤ منها ان كلا منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة

والكمية والكيفية لاتحادها في الحد المشترك وهو قطع المسافة في زمان اقل ومنها ان من اسباب البطؤ في الحركات الطبيعية

ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية هما جميعا ومنها ان التقابل بين السرعة والبطؤ ليس بالتضايف

لان المتضايفين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما ايضا بالثبوت

والعدم لانهما تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة كان

زمان البطيئة اكثر فلا معنى لمما قصان المسافة والاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الاخر عدميا

فلم يبق من التقابل فيهما الا التضاد ولا غير ومنها ان تقابل السرعة والبطؤ لما كان بالتضاد وكان من المتضادات ما يقبلان الاشد

والاضعف فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في انه كيف يتصور سرعة لا اسرع منها وبطؤ

لا ابطأ منه اقول ان القوة المراد للتحريك به وان يكون متناهية فلا غاية في السرعة لا يتعداها واما الغاية في

البطؤ فهي ايضا توجد باعتبار القوة المانعة للحركة كممانعة قوام المخروق والطبيعة في الصور القسرية وغير ذلك ومنها

ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه مورد فيها بعض الاشكالات العلمية هذا الاشكال وقوله لما

وجود حركة من غيران يكون على حد معين من السرعة والبطؤ وجب ان يكون للسرعة والبطؤ دخل في وجود الحركات

من حيث هي حركة والسرعة والبطؤ غير متحصل الهوية الا بالزمان فاذن للزمان دخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن

ان يحصل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة مشخصة الا ان
كما ان الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة مشخصة بها لان الحركة ليست من حيث هي
حركة خاصة معينة في الخارج فما وجه حل هذا الاشكال انتهى كلامه واقول المصادقة جوابا لا عدية والذي خطر بالبال
جميلا مشيرا سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كما موجود بوجود
واحد فعروض الزمان للحركة التي تقدر به ليس كعروض عارض الوجود للمعروض بل من قبيل عارض الماهية كالفصل
والوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار ومتأخرة باعتبار فالحركة الخاصة تتقوم
بالزمان المعين في الخارج لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها
الوجود والتعين وهي كالعلة القابلة بحسب الماهية وذلك في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة ولا معلول
عارض ولا معروض لانهما شيء واحد

في تضاد الحركات اما المختلفة الاجناس فلا تضاد فيها فيجوز ان تجتمع الحركة
والنمو والنقلة في موضوع واحد فان تمانعت في وقت فذلك ليس لذاتها بل لاسباب خارجة واما التي تحت جنس واحد
كالتسود والتبيض فهما متضادان وكذا النمو والذبول فكل منهما ضد الاخر وبالطبع متوجهان اليه واعلم ان تضاد الحركات
لابد وان يكون متعلقا بشيء من الامور الستة التي بها تتعلق الحركة فنقول تضاد الحركتين ليس لاجل الموضوع لان
الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة كما انا ربما نفرض في حركتنا الى فوق تهبط الماء في حركة الى تحت ولا ايضا لاجل المحرك
نفسه بتضاد ولا الزمان ولا لاجل المسافة ان في الحركة قد يكون متضادة والحركات فيه متشابهة فان الطريق من السواد الى البياض
قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضاد ما تعامل بالجهة فالاسباب
اذ الاضداد والغاية كيف تتضاد الحركات لاجلها فبقي ان يكون لاجل المبدأ والمنتهى وقد مرّ انهما متضادان بوجه من الوجوه
اذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة والا فلا فان الحركة من السواد اذا لم يكن توجهها الى البياض
بل الى الاشفاف لم يكن ضد الحركة الى السواد فالحركات المتضادة هي التي اطرافها متضادة سواء كان تقابلهما في ذاتهما
كالسواد والبياض او يكون تقابلهما بالقياس الى الحركة اذ قد عرض لاحدهما انه كان مبدأ للحركة والاخر انه كان منتهى
الحركة وليس اذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون في ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له
كالمبدئية يجب ان يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية
المبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد متضادان بعارضيهما وهو التسخين والتبريد

والتضاد فيهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرف فقط بل من حيث هو
مبدأ وشيء فان جوهر الحركة يتضمن التقدم والتأخر ان حقيقتها مفارقة وقطعه فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى فالاطراف
من حيث مبدأ او منتهى يتعلق بها الحركة في مقابلة ومع تقابلهما مقومة للحركة والانكاث غير مقومة لموضوع الحركة فا
لضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيان للطرفين

في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات
المتخالفة الاتجاه تضاد بعضها بعضا لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس
اختلافا في امرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من استقامة الى
الاستدارة لا لتضاد فالاستقامة والاستدارة ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم
مراتب الاستدارات بعضها لبعض لانها لا تتعاقب على موضوع واحد على انك قد عرفت ان ليس تضاد
الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت متضادة المستدير لغير السبب الطرفين لكن ان يكون للمستديرات التي
لانهاية لها بالقوة وترسيمين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة فيها اضداد لا نهاية لها بالامكان
لكن ضد الواحد واحد بالفعل او بالقوة وهذا الذي في غاية البعد عنه على ان تلك القسي تتخالف بالنوع
لا بالشخص نعم لا مانع من ان يقع في امور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى في معان اخر كان التوسط
في الاخلاق مضاد للنقص والافراط كليهما والنقص والافراط متضادان تضادا اوليا وتضادهما للوسط تضاد
بالعرض لاجل معنى اخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما وضدها وهو الفضيلة يلزم
الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار اخر وذلك الطرفان طرفان باعتبار وهما في طرف
واحد باعتبار اخر فالاضداد من الحركات المستديرة وان اختلفت الشرقية والغربية لعدم ... في
في النهايات وكل حركتين متضادتين فلا بد ان يختلفا في النهايات ومنها ليست كذلك فيه ...
قد عرفت ان الصاعدة والهابطة متضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد اخر خارج
الحركة وهو كون احد الطرفين علوا والاخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي تأخذ اقرب مسافة من طرف ما
بالفعل الى طرف بالفعل وضدها هي التي تبدأ من منتهاها ذاهبة الى مبدئها لا الى شيء اخر فليست الحركة على
التوالي للبروج ضد الحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على احد نصفي الدائرة ضد للواقعة على النصف الاخر
لان الدائرة لا تتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه الى كل حد عين التوجه منه والمطلوب فيها كل حد

يبين المهروب عنه فى ان كل حركة مستقيمة فهى تنتهى الى السكون احتج المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا
بحجج اربع الاولى ان الشيء اذا صار مماسا لحد معين ومباينا له فى آنين وبين الآنين زمان لاستحالة تتالى الآنات وذلك الزمان
لا حركة فيه فهو سكون والجواب اولا بالنقض باجراء الدليل فى كل حد مفروض فى المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة فى
العالم وثانيا بالحل لان المباينة حركة وكل حركة لا توجد الا فى زمان وان الآن انما هو طرف لا يوجد الحركة فيه وهو الآن الذى هو
طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين آن المماسة لو وقعت فى آن
فقط ولا استحالة فى ان يوجد فى طرف زمان المباينة خلاف المباينة وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد
بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فتكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا خلف والجواب ان وجود
الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع ان يكونا خطا واحدا سيما اذا كانا متخالفى الجهة كخطين محيطين بزاوية بل انما يشترط
فى الوحدة الاتصالية ان لا يكون الحد المشترك موجودا الا بالقوة فلذلك فى الحركتين لا يجب حدثهما الوجود
المشترك بالفعل الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعدة العود الى تحته فيكون المهروب عنه مقصودا
واحدة والجواب ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطل الحد المشترك بين الصاعدة والهابطة
وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه الرابعة وهى ايضا المأخذ مما سبق انه لو امكن ان يستمر السواد الى التبيض من غير ان يقع
بينهما زمان لكانت القوة على السواد قوة بعينها على التبيض فالابيض اذا اخذ فى التسود كانت قوة على التسود قوة
على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض مع كونه ابيض وفيه قوة على السواد وذلك مع كونه لان الشيء
محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض بالفعل لا يتسود لان التسود ماخوذ من طبيعة السواد
وذلك لا يوجد مع البياض بل يوجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على
التبيض ان يكون فى الابيض قوة على البياض ولو بعينه ولو سلمنا انه حال كونه ابيض ماخذ فى التسود حتى يكون
فيه قوة من البياض الحاصل للبياض آخر فبطل الوجود بالقوة فهذه الحجج المورودة كلها من الجدليات كلها ضعيفة
الحجة الرابعة هى التى اعتمد عليها الشيخ الرئيس فى اثبات هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم
من حد الى آخر فى المسافة والمحرك للجسم الى حد لابد ان يكون معه فالموصل له الى ذلك الحد يجب وجوده عند
وجود الوصول فاذا الميل الذى حرك المتحرك الى حد من حدود المسافة لابد من وجوده فى آن الوصول ولا ابقاء
فى ذلك اذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل

فلذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والمفارقة
فى الآن وليس فى آن حدوث الميل الثانى وهو الآن الذى صار الميل موصلا بالفعل امتنع ان يحصل فى الجسم آن
فى الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فان الحدوث الميل الثانى فى غير الآن الذى صار فيه الميل الاول
موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب ان يضم اليها
من المفارقة فى قولنا ان الميل الواحد لا يكون علة لوصول الى حد ولا المفارقة عنه المفارقة الرجوعية او الانعطافية
لئلا ينتقض البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات عنها اذ البرهان مخصوص بالحركات المختلفة
المنتهية الى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة فى امتناع اجتماعهما فى آن واحد لموضوع واحد ومن الاعتراضات
الغريبة قوله ان هذا لا يمشى فى الحركات الكمية والكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مسبب هذا البرهان
اقول هذه كالمؤاخذة اللفظية فان مرادنا بلفظ الميل ما يجرى مجراه فى كونه سببا قريبا لابد من اختلافه عند اختلاف
المسبب عنه والاصل العلمى كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذة ومنها انه اورد نقضا كرة متحركة على دولاب دائر
فرض فوقه سطح مستو بحيث يماسه عند الصعود فانها تماس فلك البسيط فى كل دورة آنا واحدا لا قبله ولا بعده
فى تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته فاقول
الجواب عن شبهة الدولاب بما سياتى فى دفع شبهة الحجة المرمية ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فاحتجوا
بانهم ان الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة
ان كانت اقوى من الطبيعة فالحركة الى فوق باقية وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود الحركة الى فوق
وان تساوتا كان الحجر ساكنا فنقول هذا المقدار من القوة القسرية يجب ان لا ينعدم لذاتها والا لم يوجد
فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التى جعلنا سببا لضعف الميل القسرى فذلك انما كان موجودا
فى حالة الحركة لا فى حال السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل القسرى فالحجر يجب ان لا يقع
واقف فاذا بقى ساكنا فذلك السكون لا يكون طبيعيا لان الطبيعة متوجهة عن فعلها الطبيعى بل قسريا فيرجع حاصله الى
ان القاسر اعطى الجسم قوة قسرية يسكنه فى بعض الاحيان وهذا هو الذى جعله الشيخ سببا للسكون فى الزمان الذى
ولكن هذا باطل بوجهين احدهما ان القاسر لو افاد القوة القسرية ولم يفده قوة مسكنة لم يجب السكون وان لم يفده كان
سكون زمان هذا الحجر وثانيهما ان تلك القوة فى اول افادة القاسر لكانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها

مسكة الموجود المانع وهى الطبيعة فهذه معلوم بها لم يكن مالة واما عنه تكافؤهما فاى حاجة الى القوة الممسكة فوجب ان
يبقى ذلك التساوى ولا يصير القسرية مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمى والعجب ان الشيخ ذكر فى باب الخلاء انه لولا (قوة)
مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لما وصل الحجر المرمى الى سطح الفلك وههنا ذكر ان القاسر يفيد قوة
مسكة فى بعض الاحياز والجمع بين هذين مشكل اقول الفاعل لهذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر وقلة
تبعية وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذى يحدث قبل آن الوصول الى موضع السكون لا ارى
القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايده هو الذى ذكرنا من الاعانة فكذا الحال فى
سبب السكون وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكة فى بعض الاحياز يعنى ان القوة التى كانت محركة
الى فوق عند استيلائها على الطبيعة تكافؤها مع الطبيعة من اسباب السكون الى ان يغلب عليها الطبيعة (حادث)
فيفعل الحركة الى تحت واما الذى افاده الفاضل الامام فى الجواب وهو ان هذا السكون وجب الحصول فان الجسم فى
آخر حركة لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعى علة كما ان ساير اللوازم لا يستدعى
علة ففيه ان هذا الايراد مناقضا الحجر فى الفوق لانه اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة الى اسفل بل
من وجوه الاول ان السكون من الاعدام التى يحتاج حصولها الى علة كيف ولا نسخ السكون من اعدام
اما وجودى كما عند من يجعله عبارة عن الكون فى مكان او كم او كيف او غيره زمانا واما لازم لذلك الامر
الوجودى فله علة وجودية لا محالة ولا يكفى فيه عدم علة الحركة الثانى قوله اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة
لا معنى له لان الامر الضرورى الواجب الحصول كيف يزول بلا علة الثالث ان لوازم المهية ليست كما زعمه فانها
معلولة للمهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للمهية من حيث هى عند بعض آخر ولعل المهية عنده
آخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اى تقدير لا يمكن حصولها عن حصول علة المهية ومن الاشكالات
ان السكون زمانى قابل للانقسام باقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاقل والاكثر
من ذلك فيها فما سبب التعيين لزمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة
والثقل والخفة وغير ذلك فيجوز كونها سببا لمقادير السكون ومما تمسك به نفاة السكون ان الحجر العظيم
اذا عارضه فى سلكه حبة مرمية الى فوق حتى يماسه فان سكنت الحبة عند التماس يلزم وقوف الجبل
بملاقات الحبة الصاعدة وجب فى المشهور ان الخردلة يرجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم

ثم لما ورد عليهم انا نشاهد ان الملاقات كانت حال الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد بل كما فى حركة اليد الى فوق
عند سقوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال قال الامام الرازى هذا وان كان بعيدا لكنه يمكن ان يساق
البرهان اليه فوجب التزامه اقول اى برهان اقتضى ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون فى بين حركة
وحركة اخرى حقيقية لا حركة مجازية فان الحركة بالعرض لحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد اثبت الحركة
الاخرى بالسكون ولا استحالة فى كون الجسم ساكنا فى بعض زمان السكون لشىء يتحرك معه بالعرض والكاف التى
حركة لو غلبت لقاومت القوة القسرية معه بعد

فى اقسام الحركة بانقسام فاعلها لما تحقق فيما مضى احوال الحركة فلنتكلم
فيما هى كانواعها اما الحركة بالذات فينقسم الى طبيعية وارادية وقسرية واما مطلق الحركة ففى اربعة اقسام الثلثة المذكورة
والتى بالعرض وان لم يخرج العرضية من الاقسام الثلثة فنقول كلما يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركة موجودة
فيه اولا بل فيما يقارنه فالاول يسمى حركة بالعرض والثانى اما ان يكون سبب حركته موجودا فيه او خارجا فان
خرج فالحركة قسرية والذى ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا فطبيعية وقد اشكل عليهم الامر
فى بعض الحركات انها من اى قسم من هذه الاقسام لاسيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس فى انها طبيعية
او ارادية وعلى التقديرين غايته او وضعية او كمية وكل من الفرق تمسكات مذكورة فى كتب الطب سيما فى شرح
الكليات لكتاب القانون وقال بعض العلماء ان حركة النبض ارادية باعتبار وطبيعية باعتبار ففى تعلقها بالارادة
من حيث الاحتياج الضرورى اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النبض ارادية يمكن ان تغير
عن مجريها الطبيعى والاعتراض عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا نبض ليس بشىء لان النائم يفعل الحركات الارادية
لكن لا يشعر بانها ارادية ولانه لا يذكر شعوره واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامى يقتضى الزيادة فى
الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة
ولا بحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل
بل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا هذا
يكون كذلك فى البسائط العنصرية واما فى غيرها كالطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات
غايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهى الانبساط
واخرى من المحيط الى المركز وهى الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف لان الانبساط

تحصيل المركز بل ومع الهواء المفسد لمزاجه والاحتياج الى دين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار المتضادة من القوة
الواحدة اقول الاولى تخميس الاقسام في الحركة فان ههنا قسما آخر من الحركة بالحرى ان يسمى تسخيرية وهي التي تنسب الى القسر
باستخدام الطبيعة بحسبها بالذات لا بالقصد الزايد ويجعل اضافة هذا القسم الى ان يجعل الطبيعة قسيما لكون بالاستخدام
اولذاتها واما ان يجعل النفسانية قسمين لكون بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما نسب الى
الفلك من الحركة المستديرة فانه يفعل باستخدام النفس اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان للفلك طبيعة خامسة
لم يقبلها المتأخرون بل ان هم ذكروا في وجه حين احدهما ان حركات الافلاك وان لم يكن طبيعة لكنها لا تخلو
لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام لانه مبدأ اثر غريب عن الجسم فكانه طبيعة وثانيهما ان كل قوة في الجسم تحرك
بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الاولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل يمتنع ان
طبيعة لانه ليس بنفس ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا مقتضى
لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فان سميت هذه طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك متحرك بالطبيعة ومن هذا قال الشيخ
ان المختار اذا طلب الافضل والزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها
طبايع متجددة ومباشرة للتحريك الاشاري وليست طبايعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير
هذا الموضع فى ان المطلوب بالحركة الطبيعية اذ كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر ككونها في وقت الطبيعة
بالقوة في وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة اليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا اخذ جزء جامن القوة
الى الفعل يحصل لها كمالا ثانيا لكن في الحركة او جهة الكمال وهو ان يتخلل الاول بعد حصوله اذا عادت الى الكمال الاول في طالبه
نفس الحركة وكذا انصاف طالب الى طاعة سطح الفلك فذلك ممنوع لان الارض ممتنع لها بالطبع تنازل المركز وكذا الالف
ويمكن الوسط ما دامت مقعر الفلك والمطلوب الطبيعي لا يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز
لما طفى وكذا الهواء لو طلب المحيط لم ينفصل عن النار ولا يقال ان الجسمين طالبان للمحيط لكن النار اغلب واسبق
ن
يستلزم انا اذا وضعنا ايدينا على الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا اجبناه في ما تحت الماء ولا يجوز ايضا
ان يكون المطلوب القرب من المحيط الا لكان الحجر المرسل من رأس الشجرة اولى اذا وجب ان يتصل بشجرة فيقول المطلوب منه
فالحق ان يقال ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون حيزه فوق الارض وتحت
الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للارض ومناسبة الرطوبة والسيلان للهواء وكذا قياس احياز البواقي وهكذا

ولو لم يكن احيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الاضداد فان الجهات انفسها غير مطلوبة الا بحصول المطلوب
فيها فالقصد متوجه الى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا لآخر
غير طبيعي كالهواء المحصور في الجرة مرفوعة في الهواء حيث انها فتنفذ الماء من تحتها الشدة هرب الهواء من محيطه وقرب
الماء منه متصعدا في مسام الاجزاء لضرورة عدم الخلاء فان قيل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي
قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لوقعت الحركة الى جهة ما اتفق اذ لا اولوية وذلك
باطل قطعا في ان مبادي الحركات المختلفة يمكن ان تجتمع في جسم واحد ام لا اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه
الحركة الذاتية الا مبدأ المستديرة الوضعية والحيثية النفسانية ان يتخيل فيها الاينية والكمية كالنمو والذبول
والتخلخل والتكاثف وساير الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم والتروح وغيرها لبرائته عن هذه الكيفيات
كما ستعلم فلا يكون مبدأ هذه الامور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الجسم الكائن سيما المركبات فيمكن فيها
اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها يجوز ان يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة لكن لا يجوز ان يجتمع فيه مبدأ حركة مستقيمة
ومبدأ حركة مستقيمة في جسم واحد والا لكان اذا خرج عن مكانه وفي طبيعته مبدأ حاملها على الاستقامة الى المطلوب وينصرف
بالاستدارة عنه ايضا بالطبع وهو محال الا ان يقال الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن خرج
عن زياده ولا يكن ايضا استناده الاستدارة الى النفس اذ النفس هذه الا تصرف الا بتوسط الطبيعة ولانه قد ثبت ان الحركة
الخارجي مما لا تقبله الجسم الا ان يجب طبعه ميل ذاتي اذ لا يقال اليس ان الطبيعة تقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه وكو
اذا كان فيه فكذلك يجوز ان تقتضي الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول فضيا
الطبيعة شاكلة لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه لكنه قد يتوقف
على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان متشابهة
في تحقيق مبدأ الحركة القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغير الحال
كما تحصل للقسر واعداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من ان المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج
فيرد ان نقض المذهب الحق في الحركة القسرية اما التي حصلت من القاسر فغير باقية واما التي يحصل ويحدث فشيئا من
الطبيعة فرجع الى ان المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في عطاء الميول الطبيعية الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي افسدت
طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الاصلي حتى يعود الى الحال الصحيحة فيفيد بان كان ملائما لها وكالشكل المقرر بعينه

الطبيعة الارضية لخروجها بالقسر عما اقتضاها من الاستدارة الا انها لا يعود اليها لوجود العيوبة الطبيعة التي شانها حفظ الشكل
مطلقا فلا منافات كما بين في موضعه ولهذا قال الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل والا لعاد
المرمي الا بعد مصاكة سطح الفلك اقول وفي كلامه اشكال وهو ان مصادمات الهواء كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يحلله
شيئا فشيئا او توهن الميل القسري يمكن ان يقال ان المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي يفعل في الفعل والازدياد
في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلية ويحدث القوة الاصلية لكن الاتم تحقيق هذا المقام
وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة يتحول في جوهرها وذاتها الى صورة غير الصورة
التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المنحة النارية مجتمعة مع حديديتها والحجر المرمي الى فوق فيه الصورة
الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها وانه يجوز ان يجتمع في وجود واحد صور كثيرة من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات
المتباينة وبذلك الاصل يندفع ما قيل القوة المحركة الى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر
قد كانت جوهرا والمذاهب المشهورة في علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان يكون موجودة في المقسور ام في الخارج
عنه وعلى الاول اما ان يكون باقية الى اخر الحركة ام لا فان لم تكن باقية فهو القول الذي يقال ان القاسر افاد الجسم قوة بها
يتحرك واما القسم الثاني من التقسيم الاول فالعلة لا تحرك جسم فاما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من قال
الهواء المتقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمي بقوة والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء
فيندفع اسرع فيحدث بعد الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا باقيين الى اخر
الحركة احتيجت الحركة الى علة غيرهما والكلام عائد فيها وان بقيا فالكلام في احتياجها الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل لانه يلزم
وجود المعلول عند عدم علته وتاثير العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى
النظر العميق اما اقسام الحركات القسرية فقد يكون في الاين اما خارجا عن الطبع الكلي كالحجر المرمي الى فوق او لا بالكلية
كالحجر على وجه الارض واما الكمي فهو العرضية اشد واما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب
تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فهو من يصعد الحجر المستقر الا على مسقوطه بعد علوه بطبيعته شيئا لو تعارضتا
لانه اذا احدث فيه الميل فاوم يقتضي التسخين ومال الى السفل ونهي مستقرا وتعارض من التصعيد مثل ما عرض فحدث حركة الى
الى علو المستقر الى ابن العلو المستقر واما الدورية فمما حدث عن سببين خارجين وربما كانت من ميل طبيعي
جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل واما الكيفية ففي الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل في الحرارة اذا انفث

نفث مصابة او في النقصان كالذبول الذي بالمرض الذي بسببه الشيخوخة فانه بالقياس الى طبيعة الكل حركة طبيعية و
بالقياس الى طبيعة البدن الجزئي قسرية واما الكيفية فهي الحسيات مثل الماء اذا تسخن وفي الحال والملكة كالامراض وفي
النفسانيات كازدياد الحزن والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى
طباع الفطرة الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية ففي قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية فالطبيعية
منها كحصول الجنين من النطفة والنبات على البذر واما القسرية فكما حدثت النار بالقدح وكما فعال الاكسير على
النحاس فيجعله ذهبا والفساد ايضا قد يكون طبيعيا كموت الهرم من الحيوان وجفاف الاشجار بمرور الازمنة وقد
يكون قسريا كالموت بالقتل او السم او غيره وكقطع الشجر في ان كل جسم لابد ان يكون فيه مبدأ ميل ام او
قسري كل جسم ما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى مكان او من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون فيه
مبدأ لتلك الحركة فذاك وان لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدأ خارج يجب ان يكون اسهل لان كل جسم يكون فيه ميل
الى جانب اشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشيء مع العائق لا يكون كهو لا مع العائق فلو قدرنا
جسما لا يكون فيه مبدأ ميل اصلا فقبوله للميل الخارجي لابد ان يكون في غاية السهولة فيلزم مما ذكرنا ان يستحيل وجود جسم لا مبدأ
ميل في طباعه والا لوجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم ضروري البطلان وهو وجود
حركة لا زمان لها فالملزوم كك وقد علم بيان الملازمة فيما قد من البيان يحكي للمستبصر ان نظر وان لم يكن
لمقاومة المباحث الناظر فيدرك بعضها فنقول ان كل قوة جسمانية فانها تتصف بالزيادة والنقصان او التناهي
واللاتناهي لانها قابلة لاجل ما تعلقت بها من عدد او مقدار او زمان ولابد من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان
يكون عدد اثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص وذلك لان زمان الحركة مقدار وكل مقدار
يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي لان ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد وهو اللاتناهي
في المدة او العدة او في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار
او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية قد يكون
مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه
او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته وبهذه الاعتبارات يصير القوى اصنافا فالصنف
الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا تحد

يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان تقع على غير المتشابهة في الشدة لا في زمان و
الثاني قوى يعرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرما تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة
يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان تقع على غير المتشابهة في زمان غير متناه
والثالث قوى يعرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرما تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها
عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون للعمل غير المتشابهة عدد غير متناه فالاختلاف الاول
بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان تقع الاثر في الزمان الذي
هو في غاية الصغر بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع ان تقع الحركة لا في زمان قابل للانقسام فلا شك ان التأثير
القسري يختلف باختلاف القابل المتصور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون ممانعته
وقعه اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذا تقرر هذا
فنقول لا بد لكل حركة من امور ثلثة مناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل حركتين اتفقتا في اثنين
من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل مختلفتين في امر واحد منها فلو اختلفتا في احد الباقيين بنسبة
نسبة فلا بد من حصولها في الآخر منهما على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة في مسافة
معينة فلا بد من اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة فلا بد لحركته
من زمان معين اذ المطلق لا وجود له الا في معين واذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في تلك
تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان حركته اكثر من زمان حركة عديم الميل والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع
واذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك القوة وله ميل طبيعي نسبته قوته الى قوة ذي الميل الاول كنسبة زمان
حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الاول فيلزم
يلزم ان يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر ويكون وجوده كعدمه
هذا محال بالضرورة   قد اوردت في هذا المقام اسئلة منها عدم التسليم لامكان ذي ميل يكون نسبته
الى ذي الميل الاول كنسبة الزمانين اي الموافقين لاحتمال انتهائها بالضعف الى ما لا اضعف عنه ومنها عدم تسليم كون
معاوقة الميل القسري ان فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا الى جواز توقف المعاوقة على قدر من القوة
بحيث لا يتعدى الى ما دونها ومنها ان نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق

الانطباق او ربما كانت لا ولي ضمنه والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب
الزيادة والنقصان في المقادير لا يقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز بحسب الذات وكما ان الجسم
لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الجسمية فكذلك
الميول والاعتمادات في تنقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف للوجود واثر في المعاوقة اذا الوجود مبدأ
الاثر لا محالة غايته في الباب ان يكون معاوقة خفية غير محسوسة وان حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار في التجزي
والانقسام من قبول المساواة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم وغير ذلك والفرق بينهما بان ذلك للاول
بالذات ولما يتعلق به بالعرض واقوى ما ذكروه من الشبهة هنا ان الحركة اما ان يمكن وجودها بدون المعاوق
في زمان او لا يمكن فان امكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء اصل الحركة والباقي بازاء المعاوق
فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما ينقص نسبة المعاوقين
ان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ المحال ذلك لا الحكم لا خلو الجسم
من المعاوق والقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان
ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركة الجسمين
الآخرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لازم فيكون
وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها لا في زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق
مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن ايضا اختيار الشق الاول فان الاعتراف كون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوعها
لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وح ينتظم ان يستدل بانه لو وقعت حركة من الجسم
العديم الميل لكانت في زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم
المعاوق وذي المعاوق وانه محال فلم تكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا
محال وذلك اعترض من جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه آخر وهو
ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فيجتمعا واحد به المعاوقة وتخص احدهما فاقدتهما
ويكون نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة ويجب قلتها وكثرتها يختلف زمان
الحركة بعد انضياف من ذلك اليه فلا يلزم على ذلك تخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع الشبهة اكثرها

ايرادات المتأخرين عنه هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عني به انها لامع حد من السرعة و
البطؤ تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها ا
بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عني به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ
تقتضي مقدارا من الزمان وهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطؤ كنسبة الجنس الى
الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق الطوسي في شرحه للاشارات مهد للجواب عنه مقدمة
هي ان الحركة اذا كانت نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين للنفس بحسب الملائمة و
تنبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة
او قسر فيحتاج الى محدد حالها لانها ليست ذا شعور بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها كادت تحصل في غير زمان
لو امكن واذ لم يكن ذلك فاحتاجت الى محدد ميلا مقتضيا وحالا تحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق من المتحرك
وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على ما تم يمكن
ان يكون لا يقع بسبب تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة
والبطؤ يكون بشيء اخر يسمى المعاوق اما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقة او
او غير خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة الى فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي
شيئا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس الذي هما مبدأ الميل
الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع نوعين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ ويلزم منه انتفاء
الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع المعاوق الخارجي فنفوا امتناع وجود
الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة
اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا اصلا وثانيهما
ان الحركة بنفسها لا تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ كانت بحيث اذا فرض
وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع وابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة
والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هف واعترض بعض الاعلام عليه بان نقض الدليل باحد الحركتين الطبيعية والقسرية
واكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان الحركة بدون حد من المعاوقين لا وجود لها ولم يتنبه انه عين الدليل

بعدم بيانه واما الممنوع فهي ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروض في
الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا
في تلك الصور الثلث فذلك هو المطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق
يقتضي مقدارا من الزمان وحدا من السرعة والبطؤ وهو محفوظ من الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك
الزمان بسبب معاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية
ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء وذلك
البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم
قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك
الامر الاخر هو الميل قال في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ وهو كيفية قابلة
للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى اخر ولما كانت
الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الجهة وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت
جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت
او الامر شدة وضعفا بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل
والوضع اعني اندماج اجزائه وانتفاشها او غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في ان المحدد لحال الحركة من السرعة
والبطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم ان ذلك الا
هو المعاوق الداخلي او قوام ما فيه [illegible] من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امر اخر غيرهما كالقوة الجاذبة الطبيعية
مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلناها فانه يتحرك بالطبع الى السفل ويعاوقه الكهربا
في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يقتضي
شيئا ويقتضي ما يعاوقه عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة
والاخرى يعوقه عنها كالطير اذا استقل من مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع
عدم المعاوق الخارجي اعني الخلاء لان المعاوق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا
القابل وقد مر انفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني مبدأ الميل الطبيعي

ان المعاوق الخارجي اعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة وطان الاستدلال على هذا المطلب يكون بالحركة
الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك اشتهر لسان الحكماء بجواز الثبت بالحركتين الى اخره اقول جميع اعتراضاته مدفوعة
انه مدفوع اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل فهو مردود واما انه خص الدليل
الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان محدد المعاوق هي التي يجب باستحالة تقويتها الخالية من
للاسراع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن
سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت امرا ذا مراتب في السرعة والبطء لابد وان يكون سببها ايضا
امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس مع المحدد
فهو من قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور عندهم من مذاهب الحكماء ان الجوهر
يكون فيه الاشد والاضعف واما عنده فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة اليها
بالاخرة كما يطول شرحه ولنا مسلك اخر في الحركة ومطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق له وكذا المراد من قوله
وكذا القاسر لا تفاوت فيه الا الذي فهمه المعترض واما ايراده بقوله بل نقول لك الامر سهل الى قوله ولمن سلمنا
فقد فهم ان وجود حد من الميل وانضمامه الى الطبيعة او القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة
واحدة ميالة ودرجات متفاوتة للحركة في السرعة والبطء لا تقف عند حد فان الجوهر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف
حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ وكلما كانت ارق كانت
اسرع حتى اذا فرضت مسافة معها قوام كالخلاء كان اللازم لما يفرض فيها من الحركة ان لا زمان لها لكنه ممتنع فوجب ان
للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لم لا يجوز ان يكون امر اخر غير احد المعاوقين محددا كالقوة المطلبية فندفع بانه امر
جسماني كالا يوجد منه شيء مما ذكره من الامور الخارجية الا ما يكون من لوازم الحركة واما قوله فلا نم ان غير الخارج امكن
ان يعاوق الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك فندفع بان الدعوى برهانية والذي ذكر في بيانه من ان الشيء
لا يقتضي شيئا ويقتضي ايضا عدمه لا يقبل المنع واما النقض الاجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه اذ نقول نقض
بان النفس ايضا من الامور الخارجية عن هذه الطبائع العنصرية فاما الى الطبيعة البدن كما ال القوة المتعالية وقد
ان الطبيعة يمكن تجردها من مثل هذه الزوائد واما قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف علم وقد بامر واما قوله
وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية الى اخره فندفع بان القاسر يؤدي تحريكه الغير في الحركة الى الطبيعة فان

فان القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا يفعل الا بجذب او دفع بمكان بين او بافادة قوة سخنة او مبردة او غيرهما
بالاعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها الا بعد ان يكون في الطبيعة فان المادة لا يصير قابلة لهذه الامور في
ذاتها ما لم يكن لها جوهر معين وتحصل احد النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعية   الحكمة سمعت
مرارا ان المباشر القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية هي الطبيعة لا محالة فلا يحتاج هذا المطلب
الى اثبات المعاوق الداخلي في الحركات القسرية الى زيادة خوض وايضا ان الحكماء اثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرا
صوريا هو محصل جسميته ومحل او مبدا اثاره ومطابق مفهوم فصله الجسم الاخر واثبتوا ان ذلك الجوهر
حيث كونه مبدا الحركات والميول تقويما او تحديدا اريد به كذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار اخر وقوة باعتبار وكمالا
باعتبار   في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك قد مر ان القوى لا يتصف بالتناهي وعدمه الا بحسب تعلقها
بالمقادير والاعداد التي هي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار او العدد كانت القوى
التي فيها كذلك نسبتها على المعنى الذي ينقسم الحال بانقسام محله واما الثاني فهو ان القوى عليها باعتبار القوة فلو كان
غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت ان ذلك انما يتصل في احد امور ثلثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق
بين هذه المعاني الثلثة فنقول انه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة فان تلك الحركة اما ان تقع في
زمان اولا في زمان والاول محال والا لامكن ان يوجد حركة في زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة
غير متناهية في الشدة والثاني ايضا محال لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها
ولاجل ذلك ظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا اذ لو كانت غير متناهية في الشدة والا يمتنع وجود
غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان يكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول
الجسم الاعظم للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكهما للكل ولا بامر طبيعي لانه لو كان
المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف ولا بامر قسري لان المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير
في قبول الحركة عن القوة المحركة مع ان الجسمانيين لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف لاجل جوهر القوة بل لاجل مقدارها فيكون
الاكبر اكثر مما في الاصغر الذي هو جزؤه فهي في الاكبر موجودة وزيادة مقدره والكانت قسرية فانها تختلف تحريكها
العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في العظيم اكثر منه في الصغير فاذا تقررت هذه
القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسما تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية فالتي تنهى في كل الجسم

اعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضنا ما حركتا جسمين من مبدء مفروض حركتين غير متناهيتين لزم ان يكون فعل الجزء مثل
فعل الكل وهو ممتنع وان حرك الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار
الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وكذا الكلام في تحريك القوة القسرية واعترضوا عليه بوجوه
الاول انه مبني على ان كل حال ينقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والاضافات فنقول
اما الوحدة والوجود فلما عرفت من طريقنا انهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من
العوارض التحليلية للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق واما النقطة
والاضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية اخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك
في الاضافة ولو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا والمحاذاة
ونحوهما الثاني ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من اثر الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا اقلوا جسما وقطعوه
مسافة ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشر ذلك
الزمان بل قد لا يحركه اصلا فمن اين يكون لقوة الجزء نسبة في التأثير وان فرض لها ثبات في الوجود فجزء الصغير الحرق
بل الحجر اقول في جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها اللهم الا لمانع خارجي فان كون القوة مؤثرة هو
من لوازمها الذاتية وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن
الكل غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان كل واحد من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد بعد الفصل الكل او لو لم يكن
كل فهي عند الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فوجب ان يكون تلك المجموع قوة على المنفصل وان تغير حالها
عما كانت فلا بد هناك من امر اخر حال لها عند الاجتماع واما مثال العشرة المستقلين بحمل ثقيل في السور يقتضي
ان يحمل كل واحد منهم جزءا من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفته التي له عند الحركة
ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك فللواحد تأثير في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى ينضم اليه اثر القوة الثانية
وكذا الثالثة والرابعة الى ان ينضم اثارها بعضها مع بعض فاذا انضم اثر العاشرة الى اثار التسعة لوقع الحمل والنقل
لذلك الثقيل كما وقع اولا بالجملة العشرة بلا تفاوت لكن في اثر ذلك حصول اسباب لزوال الاثر وعدمه قبل ان يحصل
الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على نسبة العظيمة فانها لا تحرق لا شتعالها بعد علمها
هذه المواد لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الامور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على

على خصوصيات احوال الفاعل والقابل فيها الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان
وعلى ان الحوادث لا اول لها مع انه من اثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا ههنا للامور التي تقوى عليها تلك القوى بالزيادة
والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد اقول في الجواب ان المقوى عليها وان لم يوجد بالفعل
وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة على الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى مبدئها الفاعلي نسبة قوية اكيدة ليست
كنسبتها الى قابلها او الى ذوات مهيئاتها فانه والنسبة اشد واكد فان جزء القوة يستحق من ذاته ان يكون القوة على
امر والكل القوة كذلك فالقوة يحكم ان ما يستحقه الكل ليس كما في الجزء على معدوم مطلقا بل استحقاقان موجودان لهما وان لم
يستمرا هما فكون القوة قوة على فعل امر حال لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد بل وجوده في القوة ضرب من الوجود
الوجود وبعد القوة ضرب اخر من الوجود وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بانه يكتب كذا او نحن اذا فرضنا كون
القوة غير متناهية او متناهية لا حال حصول المستحق والمقوى عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق
الجزء جزء لاستحقاق الكل ومن هنا يلزم ان يكون استحقاق الكل لزم وجوب تناهي المقوى عليه سواء
كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان الارض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عنها
فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق في جوابه ان يقال انه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في بقائه فضلا عن
ابديته وهذا ايضا مما يحكم العقل به في الحكم بعدم بقاء شيء من الاجسام واما سواها كان يجب استقلال انفسها او
بواسطة المبادي اذا ادعينا ان كل الشيء لا يمكنه الا بواسطة وجود ذاته فاذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير
متناهية امتنع كونها كذلك توسطا والذي اجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من ان السكون عدم وليس فعلا
وليس مما لا ينقسم بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى فهي فاعلة الحركة فليس يصدر عن قوة الارض الا سكون
فعل والا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى يفعل الزمان الغير المتناهي الذي
به يكون السكون غير متناه لشيء فلقائل ان يقول سلمنا ان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزها من مقولة
الاين وهو عرض من الاعراض وكذا لو نسبنا شكلها وثقلها وقدرها ومادتها وساير صفاتها التي بعضها من باب الكيف
وبعضها من باب الكم وبعضها من باب الجوهر كجسميتها اذ الكل معلولة للطبيعة الارضية بوجه وهذا ما جعلنا
الذي اشرنا اليه من قبل الخامس المعارضة بدورات الافلاك فانها تختلف بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فان القوة
المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما

تناهي الحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهي الحركات كلها الا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزءها تناهيهما او الحكم
ان اختلاف القوتين لكرة القمر وكرة زحل بالمهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك خارج عن بحثنا فانا بينا ان
جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب ان يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين اذا
اختلاف فيهما الا بالمقدار واما محركات الافلاك فهي قوى متخالفة الحقائق وحركاتها ايضا متخالفة الحقائق فلا يجب ان يكون
فعل بعضها جزءا من فعل الاخر ولا انقص ولا ازيد بحسب الكمية وذلك ان الحركة المستقيمة والدائرة لا نسبة مقدارية او عددية بينهما
وقد مر ان الكلام ليس بناء على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما فليس لاحد ان يقول ادوار
القمر اكثر من ادوار زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن ان يحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يقوى قوة بعض
الافلاك على الفعل اكثر من قوة اخر اذ ليس شيء منها جزءا لغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية
وهي تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات وقول من يدفع هذا الاشكال ان محرك الفلك عقلية ضعيف
لان القوة العقلية اذا حركت فاما ان تفيد الحركة او تفيد قوة بها الحركة فان افاد القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة
الفاعلية للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك
الحركة فلا يكون الحركة حركة لما مر ان الفاعل القريب للحركة لا بد له من تغير حال وشروع امر والمفارق ليس
كذلك وايضا الاجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعضها آثار المفارق الا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا بد من
قوة جسمانية واجيب بان المؤثر في وجود تلك الحركات انما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والرد
انما قام على المؤثر لا على الواسطة اقول هذا الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية غير متناهية وكونها واسطة في صدور
افعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لافعال غير متناهية فان الواسطة اما
الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية
قال الامام الرازي قول من قال ان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة نقول له ان كنتم تقولون ان القوة
الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية لانها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية فهذا لا يصح لانكم لما بينتم في باب ان
القوة الجسمانية يستحيل ان يكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا تحتاجون الى بيان انها لا تؤثر في افعال غير متناهية
لان هذا قد دخل في الاول وان اردتم به خلاف ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال متناهية
مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم ان القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية

الغير المتناهية فذلك قد بطل بالنفس الفلكية فما بالكم جوزتم بينها ما بطلتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فما قصدكم
في سلب شيء تارة وتجويزه اخرى اقول قد اجاد وما اصاب في هذا البحث ولا مدفع لها الا بالرجوع الى التحقيق في تجدد
وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها ومن جهة كونها
عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية
والتحقيق ان جميع الطبائع متجددة الوجود والهوية ولها ايضا حركة نحو الباري جل ذكره حركة معنوية وتوجها غريزيا الى
ذاته الوجه الكريم فاذا انبعثت الى المقام العقلي اتصلت بعالم الالهية وبقيت اذا انفسخت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله
واما الاجسام والجسمانيات كلها طبائع كانت او نفوسا فانها متجددة حادثة وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار
المتعالي عليك في تلك قبل اشارة الى السابع هو ان القوة اما ان تنتهي الى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته
او لا يكون كذلك والاول يوجب انتقال المهية من الامكان الى الامتناع وهو ممتنع واذا كان الفاعل والقابل
ممكن التاثير والتاثر وشرايطها ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا بل هي ممكنة البقاء
ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذا القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود اقول الوجوب
والامكان والامتناع حال المهية بالقياس الى مطلق الوجود فمهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود وليست بالنظر
الى نفس تلك المهية وهذا لا ينافي كون بعض الطبايع في الوجوب من ان القوة الجسمانية انما يجب انعدامها لا لذاتها
بل لما يوجد من الفواسد المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة والجثة من حيث هي هي غير واجبة الزوال
لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد تتادى الى حيث يصير الممكن واجبا لذلك بينا فليس شيء من
كثير من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض رفع جميع الفواسد عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه لذاته ضرب
من الوجود

في العقل والمعقول

ان من عوارض الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا
متخصص الاستعداد طبيعيا او تعليميا هو كونه عالما او علما او معلوما فالبحث عن العلم واطرافه واحواله حري
بان يذكر في الفلسفة الاولى التي يبحث فيها عن الاحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق بامرين

في مهية العلم وعوارضها الذاتية وفيه فصول

تحديد العلم شأن يكون العلم من الحقائق التي
انيتها عين مهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول وهي امور كلية وكل موجود متشخص
بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته

من غير لبس الاشتباه وما هذا شأنه يتعذر ان يعرف بما هو اجلى منه واظهر ولان كل شيء يظهر بالعلم فلو عرف العلم
به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى شبهات وتوضيحات تنبه بها الانسان و
ينفتح الى ما ذهل عنه ومحض معناه ويزيده كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء واما ما استدل
بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل من عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عالما بذلك
الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف امر
يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم
كوننا عالمين بشيء الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه
فان ما ذكره لا يفيد الا كون العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فان العلم بثبوت شيء
لشيء لا يستدعي الا تصوره بوجه ما لا غير كما بين في علم المنطق عند ما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم عليه وبه الخ
كيف وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا وبصرا ويدا ورجلا ورأسا والاكثرون لم يعرفوا حقائق
هذه الامور لا بكنهها ولا برسومها

في ان العلم بالاشياء الغائبة وجودا تاما عنا لا بد فيه من تمثل صورها

عندنا قد مر في مباحث الوجود ان للاشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة في الذهن بها نحكم عليها
باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق
جوهر جسماني ممكن الوجود لا في العين وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت
فلهذه الاشياء وجود في نحو من الوجود اذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج بامتناع الوجود او بالوجود
في الخارج لان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم والامتناع لا يكون الا في
العلم دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العقلية
الممكنة هي بعينها ايضا ممتنعة لاستحالة حصولها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات
والممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لها جميعا اذ انها فمندفعة بان لا اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبار كونها
موجودة عقلية مع كونها ذهنية يستحيل ان يكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا او كونها
مع قيد الوجود الخارجي يستحيل ان يكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود الذهني والخارجي ممتنع ان ينقلب
الى الاخر وذلك لا يقتضي ان يكون الماهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل

في العقل بالامتناع او بالامكان هو ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود
بل باعتبار الماهية من حيث هي هي ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي والظهور الكشفي ان كثيرا من الاشياء
يتصف بالاشتراك والعموم والنوعية والجنسية وما يجري مجراها وليس لها في الخارج شيء من هذه الاوصاف
الشواهد القوية على وجود نشأة علمية ان المحسوسات كالحرارة والبرودة اذا احسسنا بها بالالات كاللامسة مثلا
فليست الصور الحاصلة منها في الالة من جنس الكيفية المحسوسة بل من جنس اخر ومن جملة الاجناس الاربعة التي تحت
مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة في الة اللمس ليس لمسا ولا لامسا فان الة اللمس غير الاحساس وكذا
صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي ادركها الانسان بالة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة
في جرم اللسان والا لكانت مذوقة لكل من اكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الامور التي هي
حاضرة عند الحواس من الكيفيات المحسوسة لا من الكيفيات النفسانية التي من صفات النفوس لا صفات الاجرام
الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية وكذا البرودة
الذهنية واللون الذهني والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة او عدت الا
فانه بالهواء المقروع او المقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما يدل
على ان للمحسوسات وجودا اخر غير محسوس فيصير مونسا بوجود نشأة اخرى غير نشأة الاجسام ولواحقها واما ما تشبث به
المنكرين لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين
عند تصورنا السواد والبياض ومثل قولهم ان الماهيات كالانسان والفلك والارض اذا انطبعت في العقل فهي بحيث
انها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية يكون لا محالة موجودة في الخارج فان كانت متحدة مع الافراد الخارجية
في الماهية ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية وكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا
ناميا كاتبا والسواد قابضا للبصر وليس كذلك وان لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن للشيء الواحد وجودان كما هو المطلوب
ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في نفسنا لزم منه ان يصير النفس متحركة ساكنة حارة باردة
فقد عرف في اوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وامثالها من ان هذا الوجود العلمي وجود اخر والماهية اذا وجدت بهذا
الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والاثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التشابه والتجانس والتزاحم وغير ذلك
واما ما يحكى عن بعضهم بقوله ان من الجائز ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة حالها الخ

[illegible]

الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ومن جملته النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من هذه الآثار ويكون النسبة
في الحالين واحدة فضلا عن ان يحل اذا وجد الاشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحتراق لم ينفع الجواب الذي
ذكره فيجب المصير الى ما ذكرنا في مباحث الوجود الذهني في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها
وتحصيل المعنى الجامع لافراده زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول فتارة
قال الشيخ الرئيس يضرب كلامه تارة الى ان تعقل الشيء امر سلبي وذلك عندما تبين ان كون الباري عاقلا
ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله
عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة للمعقول وذلك عندما تبين ان تعقل الشيء لذاته ليس الا
حضور صورته عند ذاته وايضا نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشيء هو ان
يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد مناسبة وذلك عندما تبين ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود
ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط اذا حصل فيها
يكون كالمبدأ الخلاق للعلوم النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الامر الخارجي وذلك عند
ما تبين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وايضا
عندما تبين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب حكمة
الاشراق فذهب الى ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه وقد
يكون نورا لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه وان كان نورا لغيره فلا شك ان الغير اما ان يكون نورا
لنفسه او لا يكون وعلى الثاني فهو اما ان يكون مظلما لنفسه او لا وعلى الثاني فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره ايضا
بل غاسق لغيره فعلى تقدير الاول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا
مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على ان علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشيء لغيره عبارة
عن اضافة نورية بين شيئين نوريين وهذه الاقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب واحد
هو ان العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه او لشيء آخر فان كان
هذا المجرد المسلوب عنه الغواشي وجوده لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان وجوده لغيره كالاعراض كان عقلا لغيره او حالا
له او حالة فيه ولنذكر تحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال فنرجع الى ابطال الفهم من ظواهر الاقوال المذكورة في

كالمبدأ الخلاق [illegible] البسيط

المذكورة في تفسير العلم ثم الى تشييد ما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول
اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا الى وجداننا نعلم ان تعقل شيء فينا عبارة عن انا نحصل لنا شيء لا انه زال
عنا شيء وايضا لو كان العلم سلبيا لم يكن اي سلب اتفق بل اولى الاشياء بان يكون العلم سلبا له هو ما هو مقابل
العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي
هو عبارة عن عدم العلم للشيء فعدم عدم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وان كان سلبا للجهل المركب فلا
خلو الوسط بين الشيء وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فيبطل كون العلم سلبا للجهل المركب وايضا
الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلب سلبا لجزئه الذي هو السلب لعاد الشق الاول وهو كون
العلم عدم عدمه ثم قال قائل اما ان نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها فنقول هو باطل من وجوه
ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا يختلف بالنسبة الى احد دون احد فلا يتحقق هذا مجرد عن المادة بالنسبة الى زيد دون عمرو ولو
كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة يصح ان يقال علم زيد بان العالم حادث تجرد زيد بهذا القول
وثانيها ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشيء عالما بالشيء ولو كان معنى العلم بعينه
معنى التجرد عن المادة لكان كل ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه عالما بالشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجردا عن المواد
يجوز الشك لاحد في كونه عالما او عاقلا لذاته او لغيره الا بعد البرهان على ان كل مجرد عاقل ومن المعلوم ان
معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا من انا نجد من نفسنا من جهة كوننا عاقلين حالة
ثبوتية متميزة عن سائر احوال النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك
للشيء بمجرد العدم واما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فقد دفع ايضا بوجوه ثلث
الاول انه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لما امكن ان نعقل ذواتنا والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله
وجه اللزوم ان تعقلنا لذواتنا اما ان يكون بنفس ذواتنا او لا بد من حصول صورة اخرى من ذواتنا في ذواتنا
كلا القسمين باطل اما الاول فلان تعقلنا لذواتنا لو كان بنفس ذواتنا لكان من علم ذواتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا
وكذا من عقل الاشياء التي هي عاقلة لذواتها لزم ان عقلها عاقلة لذواتها كان عقلها بانها عقل عقلها لذواتها وليس كذلك
واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة لا بد وان تكون مساوية لذواتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما
حالا والآخر محلا مع عدم رجحان احدهما بالحالية والآخر بالمحلية واما ثانيا فلاستلزام كون شيء واحد جوهرا وعرضا

كما يقال لزيد يعقل هذا دون عمرو

لان صورة ذاتها مثل ذاتها وذاتها جوهر يستغني الوجود عما تقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا واما ثانيا فلان كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت بالف تخصيص فانه يمتنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ولان كل ما يرد على ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة لعلمنا الحاضرين الى ذاتنا بهو وليس الى ذاتنا بانا بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه الهيئات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل لها فعلم ان نفس حصول هذه الهيئات للجوهر ليس هو ادراكه لان نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فان قيل مدرك شيئا الحكم ان يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فان مقارنة صورة السواد والاين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مع ما يقارنه قلنا ان مقارنة صورة السواد والاين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء والا لم يتعلق الادراك بموجودها ونحن ندرك كثيرا اجسادا ذا مقدار ذا كيف واين ووضع وغير ذلك ولو قالوا ان الادراك حصول الصور لما من شان الادراك لكان تفسير الشيء بمثله وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان قيل نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان المعنى السلبي داخلا في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال ان التعقل هو نفس حضور شيء ثبوتية او حالة اخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثاني فهو كلام غامض يرجع الى كيفية صدقه او كذبه فقصده او تزييفه وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في هذا الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث وهو كون العلم اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى وراءها فهو ظاهر البطلان لما بين في باب المضاف ان الاضافيات لا استقلال لها في الوجود ولا تحصل الا عند وجود المتضائفين ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان وندرك ذواتنا والاضافة من ذاتنا وذاتنا لا يجب الا بالاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن الاضافة ذاتها اليها لكان العلم بذاتها غير حاصل الا عند الاعتبار والمقايسة وليس كذلك بل نحن دائما عالمين بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر اولا واعلم ان القائل بكون العلم اضافة عارضة للمدرك الى المدرك اعني الادراك انما ذهب اليه لدفع بعض شكوك المورده

المورده على كون الادراك صورة وغفل عن انه مما لا اضافة بثبوت المتضائفين فلزمه ان لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون ادراك بالجهالات لان الجهل هو كون الصورة العلمية الخارجية غير مطابقة لها واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص وهو ان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في سخافة شديدة اما اولا فلانه يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغيره ذاتيا عن كيفية زائدة عارضة لذاته تعالى الله عن ذلك وان قالوا انه يلزم الاعدام من ان يكون صفاته الكمالية من نوع صفة المخلوقات وايضا لو كان علمه كيفية مضافة كان في ذاته تعالى قدم وجود امر ملك لا استحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاته استحالة تعدد الباري فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالمية بالاشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود معه ومع ان يستفيض المعطي لكل كمال الى غيره كمالا من امر ايضا البرهان قائم على ان علمه بذاته ليس غير ذاته فلو كان العلم كيفا لكان في ذاته كيفية وقد ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد في خيالنا الجبال الشاهقة والصحاري الواسعة والسماوات والارضين وكلها جواهر فنبحث في العلم وجود صور الاشياء التي نعلم تفصيلا انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو نفسه لا ينبعث اليها او زعم ان في العالم الاكبر وجود صور لمحسوسات بل بدون قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك البرهان واما مذهب الشيخ اتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من انه عبارة عن كونه نور المحض وهو الوجود فهذا راجع الى ما اشرنا من كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان العلم بالشيء سواء اضافة اليها وهو غير صحيح لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليه ايضا ان الحيوان له ادراكات جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشيء لابد وان يكون نور النفس مجردا بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وايضا من مذهبه ان الاجسام والمقادير مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا ذهب الى ان كل نفس منا مدرك بدنها بعلم حضوري اضافي ومذهبنا ان الاجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل وغيره واما المذهب المختار فهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن كلها مندفعة عند امعان النظر منها ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد لها في الخارج من امر وهو

ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك والمدرك وبه ما ذكره الشيخ في الاشارات واجاب المحقق الطوسي
في شرحها بان من الصور ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة
فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول كلام
المعترض يدل على ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا بمعنى العدم المقابل للملكة المقابل للعلم
العدم والعدالا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا مذهب المغالطة باشتراك كل من العلم
والجهل والالم بين لما ذكره وبه استدل ولذلك القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج
اذا حصلت في الذهن فلا شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليس هناك اضافة متحققة الى شيء من
الاشياء الخارجية فدل على ان العلم قد يوجد بدون الاضافة فان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات
الصورة ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها
مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم معنى واحد يطلق على اقسام الادراكات كالتعقل والتخيل و
الاحساس فاذا دلت حجة في بعض الافراد على كونه امرا غير مضاف فقد عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس
من مقولة المضاف اينما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول الشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا
والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة ولواحقها الوضعية ومنها انه لو كان
معنى الادراك بعينه حصول صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة الى برهان
مستانف ولكنا اذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورة السواد فقطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بانه
تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج الى برهان في كونه تعالى عالما بذاته ام لا ومثل العلم بذاته عين العلم بزيديه
ذاته اقول العلم ليس عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته
الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نحتج في كونه عالما بذاته وعالما بما عنده
ذاته ولا نحتاج الى برهان ومنها انه اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا
لم يكن هو نفسه ذاتيا بعينه وهكذا في المركبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم
منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله المحقق من شرح الاشارات وذكر انه من اعتراضات
المسعودي واجاب عنه بقوله ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وبغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون

وكون الاعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبر اقول في الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاولى ان نقول علمنا
نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل هو صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها
هويتنا الشخصية والماهية ذهنية اخرى وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم بالصورة زائدة على هويتي العلمين
الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما مر مرارا
من ان الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا لا مثل له ولا صورة علمية تطابقه بعينه وهويته فنحن اذا علمنا هويتنا
الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذا الحال في
العلم بكل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله الا بنفس الصورة اخرى فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن الا بوجه
كلي عام ومنها انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات
واجاب عنه ذلك المحقق الطوسي بان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في الة
المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك منشأ هذا الاعتراض اقول الحق عندنا ان ما بالابصار والمبصر بالذات
هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في الالة البصرية كما سنوضحه في مقامه انشاء الله فهذه جملة من مذاهب
المنتسبين الى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالان نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي ادى
اليه [illegible] قاعدة في تحقيق معنى العلم العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافة بل وجود
ولا كل وجود بل وجود بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجود خالص غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن
شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا ان المادة الاولى امر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل و
انما تحصل وتتقوم ذاتها متحصلة بالجسم ولواحقه كالحركة وما يشابهها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن
العدم الخارجي فان كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فانه اذا وجد ذلك
الجزء كان الكل معدوما وكذا البواقي عنه سائر الاجزاء لان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فالا وحدة
لا وجود له وكذا الكل والهوية من لوازم الوحدة فلا هوية له فلا وجود للشيء او شيء من اجزاء الجسم
المتصل ولو جب الجسم لا يحل على الجسم ولا الجسم يحل على شيء من تلك الاجزاء مع انه حامل الهوية من اتصال
تلك الاجزاء بما له بزيادة ذلك الاتصال في تماديه وما كان التي يوجب زوال الكيف يكون في نفسه
موجودا مستقلا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه

كانه راع مثلا حين عدم فرد انزاء وضده فيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود شيء حيث وجوده يوجب عدمه
وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحدة الكثرة عين كثرتها الشيء والفرق بين الهيولى الاولى وبين الجسم في
نقص الوجود ان الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الاشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فاذا اشاره لا يوجد
بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا ينال الشيء اخر والنيل والدرك من لوازم العلم فلا علم لاحد شيء من الجسم وعوارضه
الا حيث الا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لان تلك الصورة بعينها اذ حصلت لشيء كان ذلك
الشيء مادتها التي هي محلها او الامر الذي يحلها او الامر الذي يحل معها في محلها وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجة
فان الوجود لها لذاتها وليس لشيء عنده شيء وجود الاجسام لاطرافها ونهاياتها ونهاية الشيء خارجة عن ذاته و
الادراك فيه تعلق بذوات الاشياء اجزائها الداخلة فعلم ما ذكرنا ان حاصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا
لشيء مدرك ومناله ذلك الشيء بل وجود اخر ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود القوي الذي لا يصحبه
الشوائب العدمية هو عبارة عن الادراك فهذا يمكن ان يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا ان العقل هو
الحاصل من حضور الشيء وحالة اخرى ولو كان المراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكده الى ان لا
يكون مشوبا ولا ذا وضع حتى واقع في جهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صورة ادراكية فانها غير قابلة
للاشارة الوضعية فان الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى الكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى
باوائل الملموسات هي الحرارة الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها محسوسة
بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده
للحاس وهذا النحو من الوجود هو محسوسية كما ان وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وجوده للعاقل
العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها لكن من
شرائط الادراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الادراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة
غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه ويؤخذ منه وذلك الشرط غير محتاج اليه في غير الادراك الحسي من الادراكات
الخيالية والوهمية والعقلية وليس ايضا حصول الصورة الادراكية للمشاعر والمشاهد الادراكية كحصول صورة
الكائنة في محالها الخارجية كما شغلوا عليك وجوه الفرق بين الحصولين في الفرق بين حصول
الصورة الادراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك من ستة اوجه اولها ان الصورة المادية مشروطة

بشرائط متالفة فان الشكل بشكل مخصوص او الملون بلون مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل اخر مع الشكل الاول
ولا ان يتلون بلون اخر ما لم يسلب عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم والروائح والاصوات التي لها مواد
واما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضر عنده كل من
من هذه الحواس الخمس يمكنه ادراك انواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للالوان المتضادة والذوق للطعوم
المتضادة وكذا الكلام في غيره فعلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب اخر من الوجود ثانيها ان الصور المادية
لا تحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الادراكي فان
قبول النفس العظيم منها والصغير سواء وفيه النفس ان يحضر في خيالها صورة جميع السموات والارض وما فيها
دفعة واحدة من غير ان يضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد صلعم ان قلب المؤمن اعظم من العرش
وكما قال ابو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما
احس به والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها والادراكات محدودة بحد خاص ووضع
ولا تقبل غيره الا ويزيد عليها او ينقص عنه فيبقى منه شيء غير مدرك لها او يبقى من النفس شيء غير مدرك له
او يبقى من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم او عالما وغير عالم وانه واضح
مع البرهان والوجدان فانا نعلم ان النفس منا شخص واحد اذا ادرك مقدارا عظيما يدرك كله بكلها لا ببعضها
او لا بعض لها لبساطتها وثالثها ان الكيفية الضعيفة تمحى عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الكيفية
النفسانية فان القوي منها لا يبطل الضعيف عند ورودهما في التخيل والتعقل فان العقل يدرك الضعيف
اثر القوي ويتخيل الصغير بعد العظيم والاخفى بعد الاشد ورابعها ان الكيفيات المادية يشار اليها بالجوانب
وهي واقعة في جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية او الاشارة اليها ولا وضع لها بمعنى المقولة
ولا جزء منها وخامسها ان صورة واحدة مادية يمكن ان يكون مدركة بادراكات كثيرة لاشخاص كثيرة
بالمعنى المراد من ادراكها فيكون كتابة واحدة تقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد تسمعه اسماع كثيرة و
ليس كذلك وجود الصورة الادراكية فما في خيالي لا يمكن ان يطلع عليه غيري وما في قوة ذوقي لا يمكن ان يذوقه
غيري ولذلك قيل ان النفس ثابتة لا تحترق احراقة قلب العاشق لا تمحى وكذا صدره لا تبرد والعقل
اذ الحكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بها حين ما يكون في النفس محرقة او انه حين ما يكون فيها

بل على انها امور اذا وجدت في الخارج كانت محرقة او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لزم
ان ما عليه صورته في وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها وسائر الصور
الكونية اذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها او استرجاع مثلها الا باكتساب جديد وتأثير مستأنف من
الاسباب التي حصلت منها اولا بخلاف الصور النفسانية فانها اذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها
الى تجشم كسب جديد وسابعها ان الصور الكونية اذا كانت الوجود لا يمكن استكمالها الا بفاعل قريب وسبب
منفصل كالشجر اذا بلغ الى مقداره يحتاج الى اسباب اخر كالماء والارض لاجل التغذية والتنمية والحيوان اذا
بلغ الى غاية كماله وكذا الصور الجمادية الطبيعية والصناعية اذا كانت ناقصة انما تكملت باسباب منفصلة عنها
بخلاف الصور النفسانية كصورة الحس القدسية التي تكون في اول الامر غير كاملة لكنها تستكمل ذاتها
في بلوغها الى كمالها اللائق بها من غير حاجة الى مكمل منفصل الذات عنها وثامنها ان الصور الكونية لا يمكن صدق
نقائض مقوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق انه
ليس بسواد بخلاف الاثار النفسانية فانها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس
بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالاصوات والالوان والطعوم والروائح كما يحمل على نفسها بالحمل الاولي
وسلب عن نفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان والسر في ذلك ان الشوق الوجود
الصوري المسلوب عنه النقائض المادية وجود على وجه اعلى واشرف فاثبات هذه المعاني الجسمانية
لها من جهة تحقق مبدئها واصلها فيها فان هذه الصور المادية اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة وانما
سلبت عنها فلاجل ان تلك الصور اجل واشرف من ان تكون بهذه الاكوان الدنية فيه والحيوان
الجسمي المركب من الاضداد والصور الداثرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني المستولي ان
كان فوقه ما هو اعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الاشياء من الانواع
المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الجنس العقلي وكذا في كل نوع من
انواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث المثل والغرض هيهنا بيان ان الصورة المجردة الحاصلة
له وللصورة المادية كيف يصدق عليها نقيض نفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض
فبانه تحقيق مسئلة الاشد والاضعف وان وجود الشيء اذا اشتد يخرج من نوعه الى نوع اخر اعلى

مقابل لهذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة بحسب الخارج فان لكل شيء
مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من تحقق كالانسانية
والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات ومن احكامها عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع
لا في كل مرتبة من مراتب الواقع فان الاشياء التي ليست بينهما علاقة ذاتية يخلو كل منهما في مرتبة وجود
الاخر عن كونه موجودا او معدوما وكذا العرضيات في مرتبة الماهيات من حيث هي هي كما علمت ومن احكام
هذا التقابل التحقق في قضايا مشروطة بثمان وحدات مشهورة مع زيادة وحدة الحمل في القضايا
الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه يصدق على نفسه
كسائر المفهومات بالحمل الاولي الذاتي وفي المحصورات مشروطا بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع
تحقق الوحدات كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فعلم انهما ليستا نقيضتين وان كانتا
متضادتين كالامر في التضاد لامتناع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان
وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات مشروطا بالاختلاف على الوجه المقرر والا لم يتحقق التناقض
لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحققها في الشرائط ومن خاصية هذا التقابل
استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء عن طرفيه ولا
وقد يخلو عن طرفي سائر اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين الا السلب والايجاب
ومن خواص تقابل التضايف والمتضايفان هما وجوديان يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة
والبنوة فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة واحدهما لا يعقل الا مع الاخرى
ربما اشتبه عليك الامر فتقول كيف يجعل التضايف قسما من التقابل وقسيما للتضاد والحال ان التضايف
اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او تماثلا او غير ذلك بل نسبتها اليها فيلزم كون الشيء قسيما لقسمه وقسيما
لنفسها وربما يجاب عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهومي التقابل والتضاد والعارضين لشيء
معا وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف
لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والاخر مباين له فلا منافاة وبوجه اخر مفهوم التضايف
من حيث هو اعم من مفهوم التقابل من حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون

مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والحق في
الجواب ان الفرق بين مفهوم الشي وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل
لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيي من احاد مفهوم الجنس و
من الامور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشي فردا له وفردا للفرد وكما يكون فردا للمقابل
كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين المتضادين والمتضادان
على اصطلاح المشائين هما الوجوديان الغير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما
فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت الاشارة الى ان الطبايع الجنسية لا تتقابل فالتضاد انما يعرض
للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان
وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون
احدهما عدميا للاخر اذ الخير وجود او كمال والشر عدم الوجود او عدم الكمال الوجود والثاني انهما ليسا
بجنسين لان الخير والشر ان اريد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم
وان اريد بهما ما بالقياس الى طبيعة الانسان فكل ما يوافقه ويلائمه يسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره
يسميه شرا والموافقة والمخالفة وساير ما اشبههما نسب واعتبارات خارجة عن احوال الماهيات فلا يكون شي
منها جنسا لما اعتبر وصفا لها واما اذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة مجردتين عن معروضهما كانت كل
واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط التضاد ان يكون الانواع الاخيرة
التي يوصف به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة
لا يرد نقضا على هذه القاعدة لان كل واحدة منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو صفة عارضة
له لا انها مقومة له فالفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس للفضايل والرذايل النفسانية ثم ان الشجاعة
ليست ضد الشي من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما واما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادين
بل التضاد والشجاعة مع كل منهما تضاد ما يعرض اذ الشجاعة من حيث انها عارض وهو كونها فضيلة وكل من التهور
والجبن من حيث انها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض
واما التضاد بين التهور والجبن فنوع اخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام

ومن احكام التضاد على ما ذكره من عقب بالغاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار
هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان واحد منا وله اضداد فاما ان يكون مخالفتها
مع ذلك الشي من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد
لذلك الشي بالحقيقة شي واحد وضد واحد قد فرض اضدادا وان كانت المخالفة بينها وبينه من جهات
عديدة فليس الشي بالحقيقة بسيطا بل هو كالانسان الذي يضاد الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من
حيث هو حار ويضاد كثيرا من الاشيا لاشتماله على اضداد فالتضاد الحقيقي انما هو بين الحرارة والبرودة
والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض
فالشيان اذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض فمن الضدين ما
بينهما وسايط ومنها ما لا وسايط بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر او غير
حقيقي مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة
بخلاف اللاخفيف واللاثقيل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين
لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقير وقد لا يكون ذلك اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض
للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار ما يعرض
لها من التضادات واما على اصطلاح المتقدمين فهي المادية من الصور المختلفة المتعاقبة على محل واحد
تضاد حقيقي وكذا يجوز عندهم ان يكون للشي الواحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد
غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة ايضا لان اصطلاحهم يحتمل ذلك
وههنا اشكال قوي وهو ان المقولات العالية قد علمت ان لا تضاد بينها لاجتماع
بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في جنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان
الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلابد من كون المتضادين تحت جنس قريب و
من كونهما مختلفين بالفصل ثم ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث
الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين للمشتركين في جنس القريب لكونه
خارجا عن حقيقتها كالجنس وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب منه وايضا تعاقب الفصول

في انصبها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور لان الاستقلال انما هو في الوجود حتى يجب ان
الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن ان يقضى عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود
والجعل فهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع فصفات الفصول في الاعيان
بعينها صفات الانواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الاحكام الخارجية للمتضادات
فلا يتجه كون الموصوف بها الانواع بذواتها دون الفصول التي هي فصول الجعل لان التضاد من الاحكام المتعلقة
والنكان اعتبار فصل كل منها ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتها لان الحلول في شيء نحو
من الوجود والوجود لا يتعلق الا بما يتشخص في الجعل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واما تحقق
كل من النوع والفصل المتقوم بالصفات الخارجية للاخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود
الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منها باعتبار تغايرهما في الذهن وما صدق في المتقابلين العدم
والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان شخصه
في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالعمى والظلمة وامثالهما
بدا التعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى واعادته
للمراة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم
واما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على من شانه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم
انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شانه ان يكون كالاعمى لا كالجرو قبل فتح البصر
اصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد كونهما غير مجتمعين
في موضوع واحد واما الالهيون فهم اعتبروا في كل منهما قيدا اخر اما في المتضادين فكونهما في غاية البعد
وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلبا للوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي
التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى المشهور لكونه
المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد حقيقي لكونه المعتبر في مفهوم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك
حيث يسمون المطلق الحقيقي والمقيد المشهوري ومن القدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة
من تقابل الاتصاف والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم

نفس مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت غاية ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك مع تمام القوة والمشاعر فيه بتمام الصورة
قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك
مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن اذا تامل في ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجايب الصنع التي
لكافة الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها
ولا ادراك بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها وتسمى تلك القوة للاجسام
النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك الحكمة
الفاعلة لابداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة قلت نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة
لاجل غذائنا بانه كيف صارت الاغذية في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا وان يشعر
الاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات وصيرورتها مشكلة بالاشكال المختلفة والتخاطيط
العجيبة فضلا عن هذه وقت نشونا زمان جهلنا وبعضنا فاعل لهذه الافعال غير نفوسنا وليست مركبة تفعل
بتجزية وتدرك بجزء اخر الوجه الثاني انك اذا تاملت الانواع الواقعة في عالمنا وجدتها غير واقعة بمجرد
الاتفاق والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا ولكن ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس
غير الفرس ومن النخل غير النخل ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل
فالامور الثابتة على نهج واحد لا يمشي على الاتفاقات الصرفة ثم الالوان الكثيرة العجيبة التي في ريش الطاووس
وليس ليس كما يقول المشاؤون من ان سببها امزجة تلك الريشة مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم
تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط
في ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمانية جوهر
مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومعين وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي انه نفس تصور
معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه كيف يمكن لهم ان يريدوا بذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو
يعقل ذاته وغيره وله ذات متشخصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون انه رب النوع الانساني والفرسي
او غيرهما من الانواع انما وجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون في ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك
العقل المجرد فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان فهم هذا لزم

ان يكون مثال النوع وكذا الى غير النهاية وذلك محال بل الذي يعنون بان رب النوع مجرد نسبته الى
جميع اشخاص النوع على السواء في افاضة بها ودوام فيضه عليها وكانه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفرع والاوثان له
نسبة لا لهم عليها من جهة فائدة بمكان الاشرف والاحسن فان الممكن الاحسن اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف
قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه ولما كان عجائب التركيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الافلاك
والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من احوالها
وكيفية تعلقها بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي اكثر
واشرف وافضل من الواقع في هذين العالمين الاخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وعجائب
الترتيب وعجائب النسب في عالم الجسماني ظلال ورسوم لما في العالم العقلي وهي حقائق الاصول والانواع الجسمانية
فروع لها واصنام منها ثم انهم لا يعنون بالمثل انها تكون الحيوانية مثلا ولكون الشيء ذا رجلين مثال الفرس ولكونه
ذا جناحين مثال الطير وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال وللمسك مثال الفرس ولا للحلاوة السكر مثال و
للسكر مثال الفرس بل يقولون ان لكل مستقل من الانواع الجسمانية لا امر سيأتيه في عالم القدس حي يكون له نور
مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور المحض له هيئات نورية روحانية من الاشعة العقلية وهيئات المحبة
والقدرة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات فاذا وقع ظلمة في العالم الجسماني يكون
صنم المسك مع الرائحة الطيبة والسكر مع الطعم الحلو والصورة الانسانية والفرسية وغيرها من الصور النوعية
على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها على التناسب الموجود في الانوار المجردة هذا قول
الشيخ المتأله في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم لزومها
حد لا بد اذ حيث لم يعلم من ذلك القول ان هذه الانوار العقلية هي من حقيقة اصنامها الجسمية حتى ان فردا واحدا
من جملة افراد كل نوع جسماني يكون مجردا والباقي ماديا ام ليس كذلك بل يكون كل نوع من تلك الانوار المجردة
مثالا لنوع ذي مثال لا افراده والمروي عن افلاطون والقدماء وتشنيعات المشائين عليه يدل على انهم
على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامها المادية ويؤيده ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك
النوع حتى ان التي يسمونها هوم التي تدخل في اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونه هوم ايزد
وكذا لجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار

للنار سموه اردي بهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين على ذلك الارباب وتسميتهم كل باسم صنمه
بمجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت انباذقلس واغاثاذيمون
وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم غرضهم ولا تظن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني وله رأس
ورجلان واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك
التام فلا تحمله على انه شخص انتهى ومنها ان الرجلين والجناحين وغير ذلك من الاعضاء اذا كانت من اجزاء الحيوان
كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء اخذت وحدها او مع هيئاتها النورية ولم لا يكون الشيء الشخص
له وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل منها بازاء الجوهري من الامر والعرضي
بازاء العرضي ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور والظهور واصنامها برازخ او هيئات ظلمانية
وهي متباينة بين الانوار وهيئاتها النورية وبين البرازخ وهيئاتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة
العقلية والنفسية والمحسوسية الكوكبية والعنصرية عنده حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا بالشدة والضعف
او بالامور الخارجة والانوار العقلية العرضية التي هي اصحاب الاصنام اثارها هيئات مختلفة الذوات كالامور التي
في ان اثر الجاعل الهوية دون الوجود ولانه من الاعتبارات الذاتية ولا اختلاف في ان اختلاف الاثار اما لاختلاف
في القابل او لاختلاف في الفاعل واذا كان الاثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محالة واذا كان اثار العقول
مختلفة وليس الاختلاف بين الاثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة
مع انه لا قابل للقوابل ولا لاختلاف تلك القابلية اذ لا اختلاف فيها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون
اختلاف اثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ايضا مما يوقع الطمأنينة في اثار العقول والمبادي الرفيعة التي
هي انيات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات الهيئات دون معانيها الكلية وان اختلاف الهيئات
المشرعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتأخرا
وتركيبا ووحدانا فللوجود باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة فيها لوازم مختلفة كما انظر الى العدد ومراتبه
المختلفة الخواص والاثار مع انها حصلت من الاحاد والواحد متشابهة فيها فان للمراتب والنسب خواص
عجيبة واثار غريبة يعلمه اصحاب العلوم العددية والصنائع النجومية فالحري ان يحمل كلام الاوائل على
ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدأ لسائر افراد النوع

فروع ومعاليل وآثار له وذلك تمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل يتعلق به بخلاف هذه فانها بل بعضها
وبعضها مفتقرة الى المادة في ذاتها او في فعلها وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا وقول
بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع
ليس بصحيح مطلقا بل في المواطاة فان استغناء البعض او وجوده عن المحل انما هو لكماله وكمال جوهريته
قوته وغاية نقصه بعد خسته وضعفه وحاجته الى محل فلا يلزم من حلول شيء حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد
التفاوت فيها بالكمال والنقص والشدة والضعف وعلمت ايضا ان لكل من الانواع الجسمانية نوع
يحصل ويتقوم بحسب الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع امر مبهم وجوده بالقوة
امر كما ان الجنس المأخوذ منها جهة ناقصة متحدة مع الفصل وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصل
في المركب بمنزلة الشرائط والآلات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعها كما انها
اصنام لاصحاب انواعها نسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيئات والنسب والاشكال
التي فيها ظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني
المسمى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى اصحاب سائر الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الانسان
الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والنورية وغيرها من الانواع وان
كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان تقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بمادة
بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما تحل فيه كما ان الصور الذهنية
وهي المأخوذة من الامور الخارجية اعراض قائمة في الذهن لا تقوم بذاتها وان كانت مأخوذة من
الجواهر القائمة بذواتها فكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل
المجردة العقلية الافلاطونية فان الصورة المجردة العقلية لكمالها في حد ذاتها وتماميتها في هويتها
يستغني عن القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا يحوج الى القيام بالمحل لكونها
كمالات لغيرها فلا يمكن ان يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الامور العينية المادية
فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور
العقلية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة في عالم العقل فاصنامها وظلالها الجسمانية

الجسمانية اعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية انها
في عالم الاله ان سوال العقلاء من الفلاسفة يرون اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق
ليكون مثالا وقوالب لما تحتها لان ما يتخذ له المثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى انه تعالى
والاصح في العقول هذا فانهم اشد مبالغة من المشائين في ان الباري لا يكون لاجل السافل بل عندهم
ان صور الانواع الجسمانية اصنام وظلال لتلك الارباب النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف و
الكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء الى مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات
لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل اخرى الى غير النهاية فان قلت قد خالف المعلم الاول
حيث رد على هذا المذهب قلت الحق حق بالاتباع مع ان رده انما على نقيصة الجمهور من ظاهر كلام افلاطون
والاقدمين فان من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا في هذا المبحث الذي يحرس فيه
الفصحاء وتحل منه الافهام فضلا وشرفا واما اشوب حبه للرياسة اللازمة عن معاشرة الخلق وخلطة
الملوك والسلاطين واوكتابه المعروف باثولوجيا يشهد بان مذهبه وافق مذهب استاده في باب
وجود المثل العقلية للانواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الثاني
منه من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل من في ذلك العالم
سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة وقال فيه ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم الانسان العقلي والانسان
العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها
في موضع واحد وقال في الميمر الثامن منه ان الشيء الذي يفعل ما يفعلها ههنا نار انما هي حياة نارية وهي النار
الحقة فالنار اذن التي فوق هذه النار في عالم الاعلى هي احرى ان تكون نارا فاذن كانت نارا حقا فلا
انها حية وحياتها ارفع واشرف من حياة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد
بان وصح ان التي في عالم الاعلى هي حية وان تلك الحياة هي القيمة بالحياة على هذه النار وعلى هذه الصفة
يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم
اكثر حياة لان تلك هي التي تفيض على هذين اللذين ههنا الحياة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي
كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم حيا فبالحرى ان يكون في ذلك العالم الاول

حيا وان كان هذا العالم حيا كاملا فبالحري ان يكون ذلك العالم اتم حيا والكل كذلك لانه هو نفس الحي
هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى انما في غاية التمام فلا محالة ان
هناك الاشياء كلها التي هنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سما ذات حيوة وفيها
كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السما غير انها انور واكمل وبين منها افتراق كاين هناك ولكن
انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الارضية
التي هنا وفيه نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية
كلها وهناك هوا وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهوا والاشيا التي هناك كلها حية لا كون
حية وهي في عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات
الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال
من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسما وساير الاشيا التي ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى هو الحي
التام الذي فيه جميع الاشيا لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر
ولا حاجة البتة لان الاشيا التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشيا
انما تنبع من عين واحدة ولا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد
فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الاشيا ذوات الطعوم
وقواها وساير الاشيا الطيبة الروايح وجميع الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشيا الواقعة تحت
البصر وجميع الاشيا الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشيا الواقعة وهذه كلها
موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناها
ولا تضيق عن شي منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها بعضا بل كلها فيها محفوظة كان كلها
منها قايم على حده وقال في الميمر العاشر من كتابه ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم
الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها هنا متعلقة بالهيولي وهي هناك بلا هيولي كل صورة طبيعية
صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سما وارض وحيوان وهوا وما ونار فان هناك
هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قايل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي

هناك وان كان ثم نار وارض فكيف هما هناك فانه لابد من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين فان كانا
ميتين مثل ما هنا فما الحاجة اليها هناك فان كانا حيين فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان
نقول ان هناك حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات والهيولى
حية فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول
الا انها فيه اعلى واشرف لان هذه الكلمة التي في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة
كلية وجميع الكلمات النباتية التي هنا متعلقات فاما كلماته التي هنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات هذا
العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما طلب الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي
فان كان هذا كذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فبالحري ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان ذلك
النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات
وانما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته فاما الارض التي هناك ان كانت حية او
ميتة فانا نعلم ذلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة
فاعلة فان كانت هذه الارض الحية التي هي صنم حية فبالحري ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا
وان يكون هي الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشيا التي في
العالم الاعلى كلها ضيا لانها في الضو الاعلى ولذلك صار يرى الاشيا كلها في ذات صاحبها
لذلك كلها في كلها والكل في الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي يلمع عليها لا نهاية له فلذلك صار
كل واحد منها عظيما انتهت عبارات النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح الحمصي واصلاح يعقوب بن
اسحق الكندي وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل الافلاطونية وان للاشيا الكونية صورة نورية
عقلية في عالم العقل واياها يتلقى الانسان حين ادراكه المعقولات الكلية وان كان ادراكه لاجل
تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا في هوا متغير مغيم
ولذلك يرى الانسان الامور العقلية التي هي ذوات محضة متشخصة بذواتها وانوار صرفة واضحة
بانفسها مبهمة كلية محتملة الصدق عنده على كثيرين كرؤية الشبح تراه من بعيد فتجوز كونه انسانا
او فرسا او شجرا الا ان مبناها من جهة تعين الواضع لذلك الشبح لم يجوز الا كونه واحدا من المحتملات

ايما كان وهناك تخيل عند ما كون المدرك العقلي كثيره بالعدد وهما وقايعها العدم الكو
وبالجملة مناط الكلية والعموم ضعف الوجود ووهنا وكون الشي شي الوجود وسوا كان بحسب ذاته
وهيته او بحسب قلة تحصله عند المدرك بعد ان لا يكون هو ايا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة
وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية بلا حجاب واستر
غشاوة واما لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات   قد ورد في كلام طائفة
القدما وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي بحذو حذو العالم الحسي في جميع انواره
الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على العالم المثالي الشجي المقداري ومنهم من قال انه اشارة
الى الصور التي في علم الله العالم بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين وان قيام الصور
بنفسها على ما نقل عن القدما عبارة عن قيامها بذاتها بربها عز اسمه الذي هو اقرب
اليها واقوم في تحصلها من نفسها لان نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها الى قيومها
بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل نوع
جرمي وطلسم برزخي عقلا يقومه ويدبره وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها
على كثيرين فانها غير صادقة على جزئيات الاجرام واشخاص البرازخ لكونها مفارقات
نورية وعقولا قادسية وانما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها الى جميع اشخاص طلسمها
النوعي ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى هذه الصورة الهيولانية في العالم باعتبار حضورها
وظهورها عند المبدا الاول وشمولها بين يديها وعدم خفائها وثبوتها بذواتها عن علمه
اذ هي بهذه الاعتبار كانها مجردة عن المواد واللوازم والهيئات الجسمية والغشاوات
المادية لعدم كونها محجابا عن شهودها ووجودها لدى الباري فهي بذواتها معقولة
تعالى كساير الكليات والمجردات متمسكة بين قول الاقران ولكن الاكابر من الحكما
والاعاظم من الاوليا المتجردين عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى غايات الخليقة حكموا
بان الصور المعقولة من الاشيا المجردة قائمة بذواتها واما اتباع العقلا والعرفا
في معقولاتهم ومعارفهم اولها وجود لامحة فهي اما قائمة بذواتها او حالة في محل ادراكي منا

ادراكي منا واثا في محل والا لما غاب عن محله الذي هو النفس ولا سيما ادراكات من النفوس
المشرقة الزكية الذكية ولا كيفية حلولها فيه فان قيل انها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها
موجودة فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلي مفارق هو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها
به وتوجهها اليه واستغراقها لفيضان تلك الصور عليها قلنا مع الاغماض عما يرد من مفاسد
ارتسام صور الحقائق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقائق والانواع المتكثرة المتكافية
الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك بعد ان انتقاش المبادي العقلية بصور انحائها
لا يجوز ان يستفاد مما تحتها والا لزم انعكاس العالي عن السافل واستكماله به والقدماء اشد
مبالغة في استحالته من المشائين واتباع المعلم الاول فبقي ان يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي الى
صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او حصول صور الاشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع ذلك
مستبشع عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان لا تغيب النفس حين ادراكها
لذواتها والفطن لحقايقها محلها وكيفية حلولها فيه فان العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات المجرد
ومحل الامور الغير الغائبة غير غائب اشراقا بل ضرورة وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو
وجودها فرضا فظهر وجود امور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وكلياتها
اذا اخذت لا بشرط التجرد والا التجرد واذا جردت الجزئيات من المواد وقيودها الشخصية
سفاتها الكونية الجسمية وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكليتها ككليتها بلا استلزام
شي من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في
امتناع وجوده في العقل ايضا   قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء لابطال وجود المثل
والتعليمات هذا القول انه اذا كان في التعليمات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان يكون
في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور
محسوس واذا لم يكن من هذا محسوسات فكيف الى السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدا
تخيلها تلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لكنا انه لا يتخيل بل لا
يعقل شيئا منها لكنا انه يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على ما ابتدا وجود كثير منها في المحسوس الكائن طبيعة

التعليمات وقد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة
بالحد والمعنى للمفارق ومباينة فان كانت مفارقة فيكون التعليمات المعقولة امورا غير التي نحلها
ونعقلها ويحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم تشتغل النظر في حال مفارقتها ولا يكون اعملوا عليه من
الاغلاط الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها مما يستام اليه
وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت محسوسة لطبيعتها
وحدها فكيف تفارق له حدها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب من الاسباب ويكون
هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك بها فيكون من شان تلك المفارقات
ان تصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق وهذا هو خلاف ما هو عقدوه وبنوا عليه اصل رايهم
وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غير الطبايع لها فتحتاج
المفارقات ايضا الى اخرى والكلام هذه انما يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا
ذلك العارض لكانت لا تحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات
وجود البتة فيكون العارض لشيء يوجب وجود امر اقدم منه وغني عنه وتحتمل المفارقات محتاجة
اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجود مع
هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة والكانت غير محتاجة
الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم ان يكون
هذه المفارقات ناقصة فان هذا المفارق محجة من القوى والا فاعل الا يوجد للمفارق وكم
الفرق بين شكل انسان في ماء رج وبين شكل انسان في حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة
حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد وجهة واحدة لا تختلف افرادها في التجرد
والتجسم وغناها والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك ان كلامه انما يكون تاما
في المتواطئة من الماهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان الذات والذاتي مما لا
يتفاوت في حقيقتها وحيثها وقد مر حال ذلك كيف وهو اول المسئلة في هذا المقام وما
البحوث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كافية

نفسه وهذه قصة غير والاجعل جاعل بل يجعل بذاتها وغيرها او غناها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته
فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرة بجعل مستانف فالفقير منها فقير لذاته محتاج بجنبه
الى جاعل لا لاجل كونه فقيرا ومحتاجا اي من جهة حل هذا المعنى عليه وتفاوت حجته الثالثة ان افراد حقيقة
واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتها وان المعلول اذا كان لذاته معلولا لفرد اخر من
نوعه يلزم ان يكون ذلك الاخر ايضا معلولا لفرد اخر وكذا يعود الكلام الى ان ينتهي الى الدور او التسلسل
المستحيلين وهذا ايضا يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة في التقدم والتاخر والاولوية
وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين
القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقايق اجسام الطبيعة واما التعليمات فانهم لم
ابوا في وجودها البتة وان فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة
وبرهانه على ما يحكى انه لو كان مجردا لكان اما متناهيا او غير متناه والثاني باطل لما سياتي من بيان
استحالة عدم تناهي الكميات القارة لما في اثباتها من ان عدم تناهيه عند التجرد اما لانه مجرد
بطبيعته فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان لحقه التجرد عن المادة كانت المادة مفيدة للحد و
الصورة وكلا الوجهين مع لما علمت عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصانا والكميات من هذا
القبيل والاول ايضا مستحيل لان انحصار البعد حتى تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون الا لانفعال
عرض له من خارج طبعه والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة فالذات يكون غير مفارق
وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة
التعليمات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة واردتان بحسب الجوهر
على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجبنا عنهما بما يوافق راي القائلين بالمثل الافلاطونية و
الصور المفارقة   لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار الالهية والمعارف الحقة
تيقنت وتحققت ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة
ظلال وتمثالات لما في العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجسمت بعدما كانت نقية
صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور كل

مثل القشور والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وانوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم الاليق الذي صور الكائنات وحسن الموجودات آثار وحاشيه والجسمانية قطرة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس الى شمس ذلك العظمة والجلال ولولا انواره واضوائه في صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذي هو الوجود المطلق الالهي فان النفس انس عند اشتغالها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي تتوجه الى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملجأ لكل حي ويتولى جنابه الكريم منبع الانوار ومعدن الآثار فيحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور بالحقائق بنوره فيدرك الامور الكلية والصور المفارقة العقلية بنور وتهاج عقلا مدركا للكليات الا ترى ان آثار انواره التي ظهرت في عالم الملك ونزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ولا حيث في صورة الجزئيات وتمت الحس واللطافة والفتح واللذة مع انها ضعفت بصحبة ظلمة الجسمانية وكمنت بالكثافة اللازمة بعد فنائها وضعفها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها وتوقع في العشق والمحن طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الالهي التي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نوراني وظلماني كما روي عن رسول الله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ونطق بما قاله من ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت وقس النور عليها في الاستنارة والاحتجاب ولولا لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه كما ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها من مراتب كثيرة كثرتها في مرتبة النفس بصورة الغضب وربما يؤثر شدة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها الا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب ومن هذا يعلم ان كل مستحسن لا يجب ان يكون حاله كذلك الانوار المحسوسة من النيران والكواكب اظلال واشباح لانوار لطف الله المعنوية واثار للوجود ملكوته واشعة جماله بعد هبوطها في منازل امره وخلقه الايخفى على من شم رائحة الاستعداد فعله بعد التأمل فيما مر من القواعد والاصول ان الغرض الاقصى في وجود النقش

اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان مغايرة بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا والكاشف المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصيل كان فصلا قال الشيخ في الهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود انتهى

قد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان تحاشيا عن تجويز انتزاع امر واحد من نفس حقايق متخالفة ارتكب القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن الامر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف ما لا يخفى على احد وبناء ما اوقعه في ذلك هو انه ربما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلنا بما في اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض شيئا واحدا وان طابقها احدهما وطابق الآخر شيئا آخر فيكون السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقها الآخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا فيه هف فعلم ان الاجناس والفصول في البسائط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه ووجه انه قاعد بالوح اليه من ان المعاني التي كل منها ماهية كاملة متحصلة اذا اخذت من نفس هيئة لوجب كون المأخوذ منها تلك المعاني من الحقايق المركبة وكل متحصل تحد مع متحصل آخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الاول مع الثالث ايضا واما اذا كانت المعاني المأخوذة عنها بعضها ناقصا في ذاته او باعتبار اخذه مبهما وبعضها بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها الى بعض كاقتران قوم الى ضعف وكمال الى نقص الى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا الماهية المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقايق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما

يتميز منها باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر بالامور المحصلة ومتحد معها غير
مخلوط ولا متحد بل امرا مبهما وينضم اليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بانضمام
شيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل بانضمامهما شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة
بل كانضمام شيء الى شيء لا تميز منهما الا بحسب التعين والابهام فالاول يقتضي التركيب في الواقع والثاني
في اعتبار العقل وان كان في تلك الاعتبار اعتبارا صادقا فانه بحسب مرتبة من الواقع فان قيل ليس الاحد كل
من معنى الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة ثم اعتبرا باعتبار كونهما مادة وصورة فليس كل منهما متحصلا وكان
الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ منه مركبا خارجيا بناء على ان الامور البسيطة
لا يطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس اعني البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية
والفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية يجب ان يكون
مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر فرضه العقل
بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قيل الحد عين المحدود فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب
فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معاني متعددة كل منها غير الاخر قلت مقام الحد مقام التفصيل
الماخوذ من نفس ذات وملاحظتها فردا فردا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا
يوجب التركيب في المحدود والا كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية اخذ المعاني من
ذات بسيطة **في كيفية تقوم الجنس بالفصل** هذا التقوم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود
والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالاخر وجودا بل بحسب تحصيل الفصل الماهية النوعية الى جزء من عللها
وحكمة علية احدهما للاخر ضرورة احتياج اجزاء ماهية واحدة بعضها الى بعض والمحتاج اليه والعلة لا يكون الا الجزء
الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا كانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء
الواحد مختلفا متنافيا بالذات ممتنع فتعين ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقوما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة
لقدر الذي هو حصة النوع وجزء للمجموع الحاصل منه ومما يميزه عن غيره ربما يتوهم
ان الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن بقسماته وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يفرض تخصصه
اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة لوجوده

وجوده والحق في ذلك ان الفصل كونه علة للطبيعة الجنسية متقدم عليها فبعينه السبب ليس الا من المعلول قضاء لكونه وجد بعد
في رتبة السبب بل لا يجاب السبب وجوده فكذلك ههنا ليس ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل ما فانه
قبل الحاجة المخصصة من دون اقتضاء امر معين لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاته ان يلزم الحيوانية المطلقة فالحاجة المطلقة انما
جاءت من قبل الحيوان وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل لمعلول واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة
في الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطنه لهذا الاصل حيث ذكر غيره اقام حجة على اثبات الهيولى
وقد احتج في ابطاله واعجب من ذلك انه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدروا على
شيء من مقدماتها وخلاصة حجته المذكورة في اثبات الهيولى الجسمية الفلكية ان لها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها
الكون والفساد وسبب اللزوم اما نفس الجسمية او امر حال فيها او مباين لها لكن الاول باطل والا لزم اشتراك
الاجسام بعينها في المقدار والشكل المعينين وكذا الثاني لان الكلام في لزومه اياه بعينه والثالث ايضا لتساوي
نسبة المباين الى جميع الاجسام فتعين ان يكون الشكل والمقدار لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المطلوب
ولا يخفى ان الصورة المنوعة للفلك الذي هو فصله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في رتبة الوجود
على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المخصوصين بالفلك ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرناها
فتفطن **في تحقيق اقتران الصورة بالمادة** اعلم ان الصورة قد يقال على الماهية النوعية وعلى كل ماهية لشيء
كيف كان وعلى الحقيقة التي تقوم المحل الذي هي بها وعلى الحقيقة التي تقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى
كمال الشيء المفارق عنه ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها مشتقة بالذات في معنى واحد
هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولاجل ذلك اشتهر قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو هو مع تحصيله بقولهم
مادة هي حامل صورته وليس شيئا فيضاد وتوضيح هذه الدعوى تقديم مقدمة هي ان المادة في كل شيء امر مبهم
لا تحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير هي
قطع الخشب لكن لا من حيث انها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق ليست مادة
لشيء اصلا بل مادتها انما هي من حيث كونها تصلح لان تكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك ويقتضي
ابهامها عن قبول اشياء وان ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها وتحصيلها بصورة تمنعها عن قبول
بل تلك الاشياء لاجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة

كمال فمن جهة نقصها تستدعي كمالا آخر ومن جهة كونها كمالا لا تمتنع عن قبول كمال آخر ومن هاتين الجهتين نشأ كونها
السرير ذا مادة وصورة وكذا نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها العناصر لا من جهة كونها ارضا
او ماء او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان يصير جمادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء
المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل
لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا قابلا محضا
وقوة صرفة والا يلزم الدور او التسلسل في مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها
الا تحصل الابهام وكونها مستعدا لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها وبين العدم ان العدم
بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الاولى فانها
من جملة الاشياء. هذا النحو من التحصيل والفعلية لا غير دون غيرها الا من جهتها فهي اخس الاشياء
حقيقة واضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال محل الافاضة والجود

هذه المقدمة يفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية فانها انما يكون تلك الحقيقة بما
هو بمنزلة الصورة لا بما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك
الجنس في الفصل او نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالقوة
وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين
وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان المادة
لا حقيقة لها اصلا الا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بصورته العالمية
لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود
بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت
سريرا وكذا نفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب
تعالى واشير الى ذلك بما قالوا الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا
مضاهيا للعالم الموجود وقيل في الاشعار الحكمية ◆ ده بود آن نه دل كه اندروی ◆ گاو وخر باشد
وضياع وعقار ◆ ومن هذا الاصل تحقق وجه لما صار اليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده

وحده مع ان الحد عندهم ليس مجرد التمييز بل الكشف عن حقيقة الشيء وهويته فقد انكشف لك مما
ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات سابقة في بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من
ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا نفس الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التي
هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والاسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل
الاخير بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام حقيقته وان كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلا
القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها ما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة
الامتدادية وبعضها يقومها لاجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها
حيوانا كمبدأ الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدأ النطق وكل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة
السابقة ثم بعد وجود الاخيرة ينبعث عنها وتتقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرائط والمعدات
اولا صارت امثالها من القوى والتوابع والفروعات اخيرا ويكون الصورة الاخيرة مبدأ الجميع ورئيسها
وهي الخوادم والشعب وسيكشف من تلك الاصول ومما سيأتي ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا
وجودات الخاصة للماهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بواسطة
الحس او المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه ايضا كذلك ويحكم عليها
بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل
جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض
اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا معنى الكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتيا
بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي يتحد معه في الخارج لان ذلك شيء وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع

في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة الجنس مأخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة
وربما يشكل فيقال الجسم بحسب التحليل يشتمل على مادة وصورة كما سبق وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه
والمفهوم من هيئته النوعية جوهر ممتد في الجهات فليس اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى من اخذه
من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من الجواهر فنقول في تحقيق ذلك ان لكل واحدة
من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية تشترك في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل محصل هيئة نوعية تقوم

وجودا و ذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لاحدهما والامتداد للاخرى فكما ان الهيولى
هي الهيولى لاستعدادها لتلك الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس بجعلها شيئا
من الاشياء المتحصلة بل انما لها استعداد الاشياء المتحصلة وقوتها فاذا انظرت اليها لم تجد منها غير تحصيل
الا كونها جوهرا الذي لا يوجب الا نحوا ضعيفا من التحصيل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحصل مفهوم
الممتد ومتحصل فيه كما علمت من فيما بحث في الفصل فالهيولى في الجسم ليس الا جوهرا مضافا في الوجود قابلة التلبس
عليه وصفه كما شكا ان الجنس ليس الا مفهوم الجوهر لكن له في ذاته وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتصال كما ان
الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل فيه شي لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكر
وان ذكر الشي في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في
الشفاء وهو ان الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شي بصفة كذا جوهرا او كيفا مثلا ان الناطق هو شي له النطق
فليس في كونه شيئا له سواه جوهرا او عرضا الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشي الا جوهرا او
جسما انتهى ههنا ظهر وجه كون الجنس في هيئة الجسم ماخوذ من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظايره
من الحقايق المركبة باجزاء ما ذكرناه فيه وكذا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما يتلى
عليك من الاسرار طهرا صونه عن الاخيار الاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى
فصله عرض لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة
والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون الفصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجنس
اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها ولم يلزم من
هذا عدم كون الصور الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه صدقا عرضيا
ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى
يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فان الهيئات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شي
من الاجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما اوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان
المراد من انحصار الاشياء فيها ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات
بالذات ولا يجب ان يكون لكل شي حد والا يلزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور عينها

لا لها لا لوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته والنفس التي
هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن براهين قطعية كما ستقف عليها
انشاء الله وما ذكرت في امر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لانها صورة
ايضا ومبدأ للفصل في ماهية الانسان قلت ان النفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار
كونها ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشي موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في
نفسه اعم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها بعينه وجودها لمادتها
فالاعتباران فيها متحدان بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها باعتبار
تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبها الوجودان ولهذا زوال الصورة
الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم
وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر
هذا فنقول كون الشي واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر
تحت تلك المقولة بل لا تحت مقولة من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا
وبحسب نفسيتها مضافا لكن يجب كونها جزء الجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب ان
يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود
الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس عين
كونها ذاتا جوهرية مفردة فان كونها حقيقة احدية شي وكونها حالا من احوال البدن شي آخر فتدبر ولك
ان تقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد ومادة من ان النفوس الانسانية
المجردة الحادثة كما هو راى المعلم الاول هو ان البدن الانساني لما استعد على سبيل استعداده الخاص صنع
مدبرة له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الجواد
الفياض وجود شي يكون مصدرا للتدابير الانسانية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون
ذاتا مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استعد لها بل من حيث
عدم الهلاك كما علمت استعداد البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدأ الفياض

فشي ذاتا مادية وكان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كالمركب فكذلك قد يكون امرا واحدا
مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث العقل من التدبير والتحريك
مسبوقة باستعداد البدن متقررة به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الوهاب
لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يمحاشي من شائبة الما
ديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته في رفع ذلك الايراد على رفع تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار الا انه
وضوح لا يخلو عن غموض ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه لطيف
ثم انك لو تاملت في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ السهروردي في كتابه من كون
النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الاشراق وانيه صرفة وذلك في التلويحات والمسائل
واتحاد الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين في الاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل و
ليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية وعلمت
ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها فعليات لا في موضوعها
حسب هذه القاعدة فان لها شأنا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ومراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض
لك فيها الحكمة مشرقية لعلك قد تفطنت بما تلونا عليك سابقا واوضحنا بان العالم كله وجود والوجود كله نور
والنور العارض نور على نور فانظر الى البدن الانساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى
التي هي مبادي الافاعيل عسكر الجنود لنفس النورية الاسفهبدية في عالم الاضداد ومحلا لانوارها وآثارها وكذلك
القوى والالات مع ابتنائها جميعا وجودات صرفة وانوار محضة كسرج متفاوتة في النورية مترتبة بحسب
الترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استعلائه كما يشاهد من عدم استقلال
الانوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التأثير والافادة وهكذا حكم عالم الوجود جسمانيا كونها اشعة وانوار
واضواء وآثار للذات الاحدية الواجبة اذ الوجود كل من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد
من شأن المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو
ان اشعة شمس العقل احياء عقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير
احياء عاقلة فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله تعالى

كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت المادة القابلة لها اشد نقصا واخسة وظلمة
الهيولى الاولى كالشيء منبع الخسة ومركز دائرة الشرف الوحشة تلك
مجوزة تشوها لم يصادفها نفس نورية الا بعد تحليلها بحلل الصور الجسمية والنوعية وتشوهها بصور القوى
والكيفيات ابعد تعلق النفس بها النفس بتأييد المبدأ الاعلى فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانقبضت يد
الفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت تلبسها وحللها صارت كأنها راجعة الى صرافة
هيولتها المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت معرضا للانمحاق والتلاشي موحشة للطبع
متنفرة عنه كما يشاهد من استيحاش الانسان عن رؤية اجساد الاموات الانسانية واشباحها عن الانوار
سيما في الليل المظلم

في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية

قد ذهب الى افلاطون الالهي انه قال في
كثير من اقاويله موافقا لاستاذه سقراط ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية
وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة قال الشيخ في
الهيات الشفا ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد
محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا
وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس
من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه
سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع
بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله
وتوفيقه نذكر اولا وجوها قيل في تأويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التأويل ثم ما هو الحق عندي
في تحقيق الصور المفارقة في المثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكن
القابلة للمقارنات ولا يشك ان افلاطن الذي هو حد تلاميذه المعلم الاول مع جلالته اجل من ان ينسب
اليه عدم الفرق بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد في الوجود او بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران
شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من
كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او الجهل بان

بان الانسان اذا لم يكن في حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان
من حيث هو انسان واحد او ابدي او غير ذلك مما هو مباين لما هو له قولا مشاقضا او الظن بان قولنا
الانسان يوجد وانما معناه ان انسانيته واحدة بعينها باقية كيف والفرقة بين هذه الامور والتمييز بين
معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اولي ريباط النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء قال
المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رايي افلاطن وارسطو الى انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى
باقية لا تتبدل ولا تتغير ومن ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا هو الانسان
مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي ولا شك في ان يحوي شي هو الانسان منظورا
الى ذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرها من الاعراض الزائدة على الذات
وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المشخصة بالتشخصات
العقلية فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو ولا شك لا محالة الى معنى مجرد عن العوارض الغريبة حتى
انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في
العقل وعلى الاول لزم ان يكون المشخص عارضا خارجا متاخرا عن الماهية في الوجود متعين الثاني وهو
كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه و
هذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حمل اتحاد فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول كون تلك الجواهر
ماهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر
العقلية في الاعيان بحيث هي ماهيات كلية للافراد الخارجية قلت لعل المراد بالاعيان العقول لان
الاعيان بالعالم الحسي والعالم العقلي انما هو ظل لما عنه انتهى كلامه وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول
عن افلاطون والاقدمين وتشنيعات الاخرين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور
موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا
وعن فرفوريوس انه كان يقول ان في اثار وحانية لتهتدي الى المعارف فصعدت من الرشاقة اني انا طبا لك
التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجودا مجردا شخصيا في عالم الابداع لكان تشنيعا
عليهم بما نقله الفارابي من انه يجب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد

توجد حركات تلك الافلاك والادوار ثم توجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون والاصوات المؤلفة و
طب وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء حارة وباردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات
ومواد وصور في مساحات اخر وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم دام الله علوه ومجده في بعض
كتبه العقلية ان القضاء على ضربين تحليلين علمي وعيني وكما يصح ان يعني بالنور في العلم ومثل في العالم العقلي
فكذلك يصح ان يعني ما لا يتناهى مما لا يتناهى ولا يضيق عن الاحاطة بكلية ما لا نهاية له مجملة ومفصلة وهو واقع
عليم وان ما يوجد في وعاء الدهر يتم وجوده التدريجي بان يحصل في افق التغير ويتحقق تمامه في وعاء
الدهر بقاء وهو بالازمان فانه يجب ان يكون مباين الكمية سواء كان في زوال ذلك في الازل وفي
الاباد وان الماديات ليست في القضاء العيني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند رب
القضاء والقدر متاخرة عن حصول موادها بل هي ومواد ما يجب في تلك في درجة واحدة فلو سمعنا نقول
ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري
عند الحق فافهمه انا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها حتى لكن
حتى يصير المادة مجردة باعتبار اخر واحق ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني اي تحققها في وعاء
الدهر المثل العينية القضائية والصور الوجودية والدهرية وبحسب وقوعها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان
الكونية والكائنات القدرية فهذا سر مرموز للحكماء من اهل التحصيل واني لست اظن بامام اليونانيين غير ذلك السر الا
ان اتباع معلم المشائية اساؤوا به الظن واستاؤوا الى ما سولته لهم اوهامهم وقصروا في الحجج وفرعوا على وفقهم في المثل
الافلاطونية وعددها وما فيها فلم يكن اقتحامهم الا الافتراء على الحكمة وتحاشي وتجور لفظة اشهد عبادة وصاحب لها
ان جميع الماديات والزمانيات والحادثات في انفسها وتقايس بعضها الى بعض متعقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع
الموجبة لاحتجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى لها علما اشراقيا شهوديا والحاضرة الما وجودها
في درجة واحدة من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها
لدى الحق الاول فالافتقار لها في هذه الشهود التي لاستعدادية والاوضاع الجسمانية فكلها من هذه الجهة حكم المجردات
عن الامكنة والازمنة فالاقدمون من الحكماء ارادوا بالمثل المفارقة لا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات
الشنيعة المشهورة ولك ان تقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي توجد ليس الا وجودا ماديا مع كونها مجردة

باعتبار آخر لكنه لاريب في انها متعددة في وجوداتها والمنقول من افلاطونيين من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا باقيا
دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد ايضا يستلزم الوحدة كما يرمن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية
البعد واول بعضهم المثل الافلاطونية الى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا صحيح لما سبق
اولا فلان مولانا العظام قائلين بالمثل والاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك
المثل نورية عقلية ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها
الاشقياء وهي صور سود زرق كريهة يتألم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية
بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب شيخ المتالهين المتعصب لافلاطن ومعلميه وحكماء الفرس وهو [illegible] الى
انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن
المادة معين في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل على اثباتها بوجوه [illegible]
ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة اعراض اما على راي الاولين فلحلولها
في محل كيف كان واما على راي المتأخرين فلحلولها في محل مستغن عنها لان صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى
والامتزاج وجود العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى
الثلث المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري او الاعضاء فان كان
هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فتبدل القوى حالة تبدل محالها وان كان الاعضاء وما من عضو
الا والحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها مسلطة فالاجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة بتحليل الحرارة
فيتبدل اجزاؤها ويتحلل دائما فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحامل
للمزاج بالبدل والمستبقى زمانا يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم وكذا [illegible]
والمستبقى لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي تستحدث بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج ففي فرع عنه
والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النباتية تستحدث بسبب ايراد الوارد من الغذاء في المورد عليه [illegible]
الوارد وتحريكه المورد عليه الى جهات مختلفة وليدها الغذاء وتلصقه بالاجزاء المختلفة الهيئات والجهات
فهذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن القريب والهيئات الحسنة والتخاطيط
المستحسنة لا يمكن صدورها من طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وامثال ان للنبات نفس

او الافاعيل شديدة كون لها في كونها شديدة الكائن فلذلك كثرة الافاعيل المتقنة يوجب كون
النفس في نفسها اي مدبرها شديدة كاملة اذا تمهد هذا فنقول انما ثبت وجود نفوس وقوى مدبرة للذوات
والافاعيل بمعنى ان وجوداتها في انفسها وجوداتها التعليقية باحيائها بلا مغايرة ذهنا وخارجا فيكون حد
كل واحدة منها بحسب احد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار الآخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين
وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزمة لشدة
القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناه ومعلوم ان هذه
القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الاجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور بالجسمية المشتركة
بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في تجوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية
بهذا الوجه وهذا ما اوردناه   ومن الابحاث التي اوردها اصحاب المعلم الاول على
اصحاب الكم قائلين الجوهر جنس والجنس لا يقع على انواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتهم هذه تنتقض بكثير من
المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر
جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون
المقدار جنسا لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتأخر في معنى يتصور كما سلف الاشارة اليه على وجهين
احدهما ان يكون نفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتأخر حتى يكون فيه التقدم بعينه التقدم
والآخر ان يكون لا نفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك تفرق ما فيه فهناك التقدم مغاير لما به التقدم
مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة
مقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه ايضا ومثال الثاني تقدم الانسان
الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم والتأخر ليس في معنى الانسانية المقول
عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به
التقدم والتأخر خصوص ذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق عليه التقدم في شيء من افراد نوع واحد
او جنس واحد بالقياس الى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للآخر لان الصيرورة الآخر نفسه او وجوده
يحمل عليه ذلك المعنى النوعي او الجنسي لا الفرد الذي هو سبب بسببه باعتبار نفس معناه ومفهومه

بل سبب السبب وسببه المسبب باعتبار وجودهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة مقدم
من حمله على الجسم وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا اختلف حمله على الجواهر العالم
الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك العالم اقدم واقوم بحسب الوجود والحصول من جواهر
هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في انها جوهرية عقد الجوهرية شيء
اخر بل الجوهر العقلي احق واولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم على الجوهرية
بالطبع لا بامر زايد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع
فكما ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم وتاخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد
ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما هربوا عنه و
اعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان تصرف التقدم والتاخر نفس الماهية عن افراد الجوهر او الكم الى افراد
الوجود او اجزاء الزمان غير مجد اذ الكلام عايد بعينه في الوجود او الزمان بان يقال تقدم افراد الوجود
بعضها الى بعض اذا كان نفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين افراد حقيقة واحدة
في ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت ان له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء
الزمان بعضها الى بعض اذا كان لاجل ان حقيقتها حقيقة تقتضي التصرم والتجدد وتقدم بعضها وتاخر الاخر
لزم التفاوت على النحو المذكور ومنها ان هذا يناقض ما ذكروه في نفي كون الجسم مفيدا لوجود جسم اخر
لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا على جسمها وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة
وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولية ولا تقع الهيولى على الهيولى الكرة التاسعة وعلى سائر
الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ كما ان الجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على جميع الاجسام بالتواطؤ
فيلزم ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه وبه المنافاة ان كون بعض
افراد حقيقة واحدة علة لفرد اخر لو استلزم تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قرروه لاستلزم
في سائر المواضع من دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعذار المنقول عنهم في علية افراد الجوهر
بعضها لبعض فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض اخرى ومنها
ان هذا الجواب وان سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل والغاية لكنه غير جار في علة القوام كالمادة

كالمادة والصورة فان الجسم مما يتقوم من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلو لم جوهرية اجزائه لما كان
المجموع جوهرا وكما انهم يقولون حمل الجسمية على الانسان بتوسط حملها على الحيوان وحملها الحيوان على الانسان
فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان
الكلي متفاوتا فيه بحسب افراده المتباينة الحقيقة واما التفاوت بالنسبة الى افراده والمتداخلة فليس من
التشكيك في شيء وكذا التفاوت بالجنسية الجزئية او بالنوعية والجنسية بالنسبة الى الفرد الاعتباري
والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة الى الحيوان الماخوذ بشرط لا والماخوذ بشرط شيء فان طبيعة الحيوان بالقياس
الى الاول عين ونوع باعتبارين وبالقياس الى الثاني جزء وجنس كذلك فانحاء من التفاوت
لا يسمى تشكيكا اذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول انهم قد فرقوا بين اجزاء
الماهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شيء يكون اجزاء الماهية واذا اخذت بشرط لا شيء تكون
اجزاء الوجود كما سيجيء في بحث الماهية فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثاني مادة
او صورة فجزء الجسم ان اخذا على الوجه الاول فجوهريتهما متقدم على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك
لانهما مع الجسم ليست من الافراد المتباينة للجوهر من هذه الحيثية وان اخذا على الوجه الثاني فكل منهما
وان كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لماهية الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما
مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية

في الماهية ولواحقها

في الماهية ان الامور التي تميزنا لكل منها ماهية وانية والماهية ما به يجاب عن السؤال
بما هو كما ان الهوية ما به يجاب عن السؤال بكم فلا يكون لا مفهوما كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا
بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير لفظي فلا دور والماهية بما هي ماهية اي بحسب
نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والماهية الانسانية مثلا لما وجدت شخصية وعقلت كلية
علم انه ليس من شرطها في نفسها ان يكون كلية او شخصية وليس ان الانسانية اذا لم تخل من وحدة او كثرة
او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وكذا الحكم
في سائر المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتيا او ذاتيها وسلب الاتصاف من حيثية لا ينافي الاتصاف
من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشيء الا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين

لزوم التقابل الاخر وليس اذا لم يكن الممكن في مرتبة مهية وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو
الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه في الواقع لان الواقع اوسع من
تلك المرتبة الا ترى عن الاشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود
الاخر او عدمه على ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفا للنفي لا
للنفي اعني رفع المقيد ولهذا قالوا لو اوسل الطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كلشي بتقديم السلب على
الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما
ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا فيه وان لم يكن خاليا عن شيء منها
او نقيضها في نفس الامر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية
حتى يصح الجواب بالايجاب في لوازم المهية كما فهمه بعض الظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها
ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة
عليه وتاخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين بما في قوة النقيضين او بموجبة ومعدولة لقولنا الانسان اما
واحد او كثير واما الف واما لا الف لم يلزمنا ان يجب التزمه وان اجبنا ابينا بلا هذا ولا ذاك
بخلاف ما اذا سئلنا النظر في النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بهذا
اتصف بذاك والاتصاف يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد
موجودة في كثيرين كما اهلها ذكره فان الواحد العددي لا يتصور ان يكون في المكنة كثيرة ولو كانت الانسانية
افراد الناس امرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا ابيض اسود متحركا ساكنا الى غير ذلك من المتقابلات
وليس نسبة المعنى الطبيعي الى جزئياته نسبة اب واحد الى اولاد كثيرين كلهم منسوبون اليه بل كنسبة الآباء الى
الابناء نعم المعنى الذي يعرض له انه كلي في الذهن يوجد في كل واحد وليس كل واحد انسانا بمجرد نسبة الى
انسانية تفرض منحاذة عن الكل بل لكل واحد منها انسانية اخرى هي بالعدد غيرها للاخر واما المعنى
المشترك فهو في الذهن لا غير في الكلي والجزئي الكلي على الاصطلاح الذي معناه يجب ذلك
ان يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة منع وقوعه في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له هوية متشخصة
غير متناهية فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية

موجودة متشخصة بامور يكتنفها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير مشار اليها بل كل واحدة
من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد
يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة
فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل الكلية هي مطابقة الصورة
العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية
غير متاصلة في الوجود ففي وجودها كوجود الاظلال المقتضية لا ربابها بغيرها من الامور سواء كانت ذهنية او خارجية
وسواء تقدم هي عليها او تاخرت فمعنى الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الاعيان كتصورات المبادي
المعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية
فيسمى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت شخصا انسانيا حصل في ذهنك صورة الانسان المجردة
عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا اخر منه لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى لان ذا عادت
الاولى عن ذهنك كمثال رسم من طوابع جسمانية متماثلة يقبل رسما من الاول ولا يختلف بورود اشباهه
عليه ولذا قيل في الكتب ان الكلي واقع في الاعيان او يشار اليه انما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها
اذا وجدت في الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة في معنى كلي يفترق بامور ابعد كما اشرنا اليه
لان الاشتراك ان كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس المهية كالسواد والبياض وان لم يكن الاشتراك
في عرضي خارج فقط فيفتقر فان بفصل ان كانت الشركة في معنى جنسي او بعرضي غير لازم ان كانت الشركة
في امر نوعي اذ لازم النوع لازم للفرد فيشترك في الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز لها لازم التشخص
لا لازم النوع او بتمامية ونقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت من وهن قاعدة المتاخرين في جواز
اختلاف حقيقة التام والناقص مما سبق والحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره
انما يكون بامر زائد على المهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمتشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك
فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم الثاني فان كل وجود متشخص بنفس
ذاته واذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم
اليه الف مخصص فان الامتياز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى المشاركات في

في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن مشارك لاحتاج الى مميز زايد ان التشخص في نفسه
ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة
الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدا الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او
المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة
وكذا ما ذهب اليه الشيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية لما
من ان الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متاصلة فان الهوية
العينية في الحقيقة ليس الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد اكد القول ان الوجود امر ذهني
لا هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده واذا كان نفس الشيء الذي هو غير الوجود اما نفس الماهية المركبة
او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء
نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود
الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كامر فاي شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من
ان تشخص كل شخص بجزء تحليلي لا يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان
تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا صحيح فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص
وقد علمت ايضا ان كل وجود يتقدم فاعله فكل متشخص يتقوم بفاعل هو ذلك التشخص لكن كلامنا في ان الذي به
تشخص الشيء المتشخص وكذا ما هو مختار البعض وهو ان تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدا جميع الاشياء
لانك قد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها في انفسها فبالوجود
يرتبط كل شيء الى علته وكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال
بعض اهل العلم من ان التشخص نفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها
لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه مشترك فلا يمنع حالها الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع
الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص فان الهيولى احالها
في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم تتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية لتمييزه فان كثيرا من

من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين ويمتاز احدهما عن الاخر لا بالمادة
بل بالزمان وهكذا القول في حمل ما ذهب اليه بعضهم من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز
مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين بالحمل الطبيعي شخصيته ولهذا الحكم حيث ان
الوضع مع الزمان متبدل لا مع بقاء الشخص بان الشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان
وجوده ولولا ان مراده من المشخص علامة الشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان الشخص المادي
كزيد مما يمنع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد من
الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز الطاير على الولود وامتياز الولود على الطاير ليس من الدور الممتنع [?]
توقف ذات كل منهما على ذات الاخر او توقف امتياز كل منهما على امتياز الاخر انما توقف امتياز كل منهما
على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما في حال المتضايفين قد اورد على قولهم ان
الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدار
الحركة الفلك فمحله جسم واحد فيما امتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب ان التميز بين
اجزاء الزمان بنفس ذواتها فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة منصرمة وليست له هوية غير الاتصال والانقضاء
والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا او بم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما
وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما
على يوم كذا وتميزه عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلاثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين
ويصحح ذلك ايضا ما شيد بان الامتياز اذا راع من الخلط عن نفسه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لانها مع
قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز من المشاركات النوعية قد يحصل
بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات متشخص بذاته الا بالوضع فمراده
الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه
لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع اخر كالقعود عن القيام
فانه كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار انه مما يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى
المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان النوع

هناك من لوازمها وقد يكون لعارض لاحق في اول الوجود وقد يبين انه من باب الوضع والزمان آخر
واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه
في انحاء التعين قد يظن ان تعين الشيء غير تشخصه اذ الاول امر نسبي دون الثاني
لانه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه وهو قد
يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكيفيات الماهيات الامكانية
والمفهومات العقلية في الذهن فانها ايضا عين ذواتها وقد يكون امرا زائدا على ذاته حاصلا له
دون غيره كامتياز الكاتب من الامي بالكتابة وقد يكون بعدم حصول ذلك الامر له مع قطع النظر عن عدم
حصول غير ذلك الامر له كامتياز حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن حصول الخياطة له او بعدم حصوله
مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والشيء
الواحد قد يجمع لجميع انواع التعين فالانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في
فرد من افراده متمايز عن المتصف بصفة اخرى وجودية كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار وعن المتصف
بصفة عدمية كالعليم من الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية
مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعدام
المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها ايضا باعتبار وجوداتها في اذهان المعتبرين لها او باعتبار
وجودات ملكاتها الا ان الذوات متمايزة بذواتها او بصفاتها والحق ان التميز بالصفات الزائدة يرجع في
الحقيقة الى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل المستحيل فالتميز الذاتي
منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بامر زائد على التميز الا بالعرض في الفرق بين
الجنس والمادة وكذا بين النوع والموضوع ان الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط
ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له
متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد تؤخذ لا
بشرط شيء بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شيء آخر فيحمل على
المجموع وعلى نفسه وحده والماهية المأخوذة كذلك قد يكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون

امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقائق وانما تحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير بعينها احد تلك الاشياء
فيكون جنسا والمضاف اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء فصلا وقد يكون متحصلة في ذاتها غير
متحصلة باعتبار انضياف امور اليها يجعلها كل واحدة منها احدى الحقائق المتاصلة كالانواع الداخلة تحت جنس
فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هنا نشأ اختلافهم في كون وحدتها
نوعية او شخصية ولا معنى للتنازع لانه لا ينافي حد ذاتها نوع منحصر في شخص واذا اخذت لا بشرط شيء حصل لها
ابهام جنسي بالقياس الى الصور النوعية المضافة اليها فالحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان
اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ
بشرط ان يكون مع ناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء وان لا يكون
كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الاول ايضا
فيكون محمولا ولا يكون جزءه وانما يقال للجنس والفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة
انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع
في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يتعقل له شيء
وغيره وشيء يجمعه ويحصله ويصيره هو هو بالفصل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفا الاول ان
مورد القسمة هو الماهية المطلقة وهي ليست الا المأخوذة لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها الى المأخوذة لا بشرط شيء والى
غيرها تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم وان كانت الماهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها
من حيث كونها مطلقة وتقسيمها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار والى ما معتبرة بالنحوين الاخرين فالمقسم
حقيقة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول اعم من الثاني
الثاني ان المفهوم المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد فكيف يكون
القول بكونه جزءا او متقدما لما هو زائد عليه متناقضا لان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال
اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل
بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان

والجواب ان المراد من الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والمهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء آخر
حتى لو انضم اليه شيء صار مهية اخرى غير الاولى في حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه مهية ناقصة
يحتاج الى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يرد عليه ان المجموع مهية اخرى الثالث اجعل غير المبهم
من اقسام الماخوذ لا بشرط شيء والجواب ان بناء على ان الاول اعم من الثاني فلا مضايقات الرابع ان النوع
هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تام مع كالجسم مثلا بشرط
تقييد باضافة النفس والحساسية والمتحركية نوع حاصل الجسم مع مجموع هذه الامور نوع حيواني والجواب انه مبني
على ان الجسم والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب انتقاده
بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا
وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في
الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله و
معروض الجنسية والجزئية شيء واحد هو مهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط وفي الثاني
بشرط لا ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه متقدما عليه والجواب
ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود اخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليها اعني المجموع فهنا
جسمان موجودان احدهما جزء للاخر وكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كان الجنس يحتمل ان يكون
احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير
مبهم والجواب ان العبرة بحال المهيات والحقايق الكلية من حيث كونها معقولة والابهام وعدمه بالنسبة
الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه مهية ناقصة تحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه مهية كاملة لم يبق التحصل منتظرا الا
باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة الحسية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة اما انضمام
كشخصيات الامور البسيطة من الصور والاعراض فان تشخصها بحصولها في محالها او احوال زائدة على الامكان
فمع التحفظ على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى العوارض التي هي
لوازم وعلامات للتشخص فيجري فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلثة المذكورة

المذكورة فمهية الجنس اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا اخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت
مع ما يتقدم بها فهي عين النوع ومهية العرض ايضا عرض وعرضي ومجموع حاصل منهما جميعا بالاعتبارات الثلثة
والفرق بين المجموعين ان الاول مهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه مهية اعتبارية والاولى ان يسمى
مهية النوع الماخوذة بالاعتبار الاول موضوعا بدل المادة وكذا مهية الجنس الماخوذة كذلك بالقياس الى
العوارض دون الفصول لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان
يكون مادة وموضوعا بالقياس الى شيئين ولما علمت ان الطبيعة الجنسية مهية مبهمة ناقصة تحتاج
في حد حقيقتها الى فصل فلا يتصور ان تحتاج الى الفصل في بعض المواضع وتستغني عنه في بعضها فلو تحصل دون
فصل فيكون مستغنية بحسب المهية وقد فرض الافتقار اليه لنفس المهية فالحقايق البسيطة يستحيل ان يزول
فصلها عن طبيعة جنسها الى بدل لانه اذا زال الافتقار الى الفصل فبقي الطبيعة متحصلة دونه فما كانت طبيعة
جنسية فعلم ان الافتقار الى الفصل ليس لمجرد التميز فانه يحصل بالعوارض ايضا بل لكون المهية في حد ذاتها ناقصة
تحتاج الى تمام فيجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع اخر الا بحسب الاعتبار العقلي فان الماخوذ
بشرط لا من المهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط
فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن فصليته ويوخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول
بل بنفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء اخر كالانسانية
والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى يشق الحقيقة في الاجسام غير مختلف بشيء داخل بل بامور يضاف اليه
من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما من الانواع لانها مركبة منه ومن شيء
اخر بل يكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لان حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب الواقع
والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول
وعرض وعمق بلا شرط ان يكون غير هذا او يكون واذا اخذ كذلك لكونه ذا حس او تغذ لا يلزم ان
يكون خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقايق المختلفة الحيوانية انها جوهر
ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن
ان يتقرر لها ذات الا ان تنوع بالفصول ولا توجد في الخارج لونية وشيء اخر غير اللونية يحصل منهما

كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وما قيل عنهم ان الجنس والفصل
مطلقا جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه ان الجنس باعتبار جنسيته
وابهامه ليس جعله غير جعل احد من الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل
وما قيل من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسمية بعينه بعد الموت بل حدث جسمية اخرى غير صحيح كيف ولابد من
مادة باقية يتوارد عليها الصور والاعراض سواء كانت جسما بسيطا او هيولى وتلك المادة هي الجنس الحاصل
للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وان زالت عنها جهة كونها بدنا او جسما
حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة والتفكك
واستحالة بقاء الاعراض ربما يقرع سمعك في الكتب انه يحكم على الطبايع العامة انه اذا جب
تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد لغيرها وان امكن فلو قها بعلة فاعلم ان ذلك انما يستصح اذا كانت الطبيعة
مما لها صورة في الاعيان اما مثل اللونية للبياض والسواد فلا فان قال ان اقتضت التخصيص بالبياض لكان كل
لون بياضا وان لم تقتض لكون اللون بياضا يكون لعلة لان اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في
الاعيان متميزة عن معروضها البصرحتى يشار اليها بكونها كذا وكذا بل اذا كانت طبيعة كالجسمية او الهيولى مما لها
تحقق في الاعيان وتخصصها بالنارية او الفلكية وبعض الهيات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان
للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة او الهيئة والا فلابد هناك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع من
بقاء مادة تتوارد الصورة والاعراض عليها

انه يذكر في التعاريف بانها الفصول فالحقيقة هي ليست بفصول
بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية كالحساس والمتحرك ليس شيء منها بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله
كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكة والمتحركة عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه ولكن
الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او لعدم وضع الاسامي لها الى الانحراف عنها الى
اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري والادراكية والا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشيء الواحد لا يندرج
تحت مقولتين الا بالعرض بل الفصل بالحقيقة هو الذي يبدأ منه هذه الامور وكذا في نظايره فحمل معنى
او ذاتيه والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسانيه
بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا حصول سائر الانواع والاجناس والاول يسمى فصلا منطقيا والثاني فصلا
اشتقاقيا لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه وذلك بالحقيقة من اللوازم
ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود عيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اضافي كما ذهب اليه اكثر المتأخرين وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه

في اقسام الممكن
ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود في ذاته الى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل
هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا عكس فان من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود
لشيء اخر بل اما واجب الوجود لشيء اخر كالصور للمواد والموضوعات للاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر العقلية
ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه من علته واما ان لا يكون وتحقيق
الكلام يحتاج الى بيان مقدمة وهي ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود لذاته وانه واجب الوجود
من جميع الوجوه والحيثيات وقد عرفتها من قبل فلما كان كذلك استحال ان يخص صدور بعض الاشياء
منه دون بعض وان يخص بعض لاستعدادات الفيضان منه دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل
ويكون تام الفيض بالاصل لكن البرهان قائم ان بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات والشرف
ايضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول انه الاختلاف في الافاضة
لصدوره ليس من قبل واجب الوجود بالذات بل لاجل اختلاف الامكانات الذاتية في الماهيات والاستعدادية
في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في ان لها امكانا في انفسها ومهياتها فان كان في تلك الامكان كافيا في فيضان
الوجود عليها عن واجب الوجود فوجب ان يكون موجودة على سبيل الابداع من غير تخصيص بزمان دون زمان
ومع ذلك يجوز ان يكون امكاناتها متفاوتة بالاولية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الاول
ليس كامكان العقل الاول ذو وجوده يمتنع على العقل الثاني فالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يحصل في
الوجود الذي بعد العقل الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذي بعد الوجود
الواجب وهكذا القياس في سائر المبدعات وسيأتي لك ما في هذا المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه
الامكانات كافيا في الفيضان بل لابد مع ذلك من شروط اخرى زائدة على اصل الماهية حتى يصير مستعدا

تحصيل الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الامكان احدهما ذاتي للماهية وهو كونه بحسب الماهية بحال لا يلزم من فرض وجوده
ولا من فرض عدمه محال والاخر استعدادي وهو ايضا بهذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من الوجود وذلك
يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل ان هذا معنى اخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان
بالموضوع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لا بد ان يكون سابقة على وجود
هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا هف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من
حوادث سابقة لا تنتهي الى حد ولا بد ايضا من امر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات
الذاتية له ثم انه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير نسبتها تمام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة

في تحقيق الجعل ويتصل بذلك — في تحرير محل النزاع وتحديد حريم الخلاف وحكايته

القول في ذلك الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف
وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية فيستدعي طرفين
مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك يرجع بالاخرة الى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد كنفس التلبس والصيرورة
او الاتصاف واتصاف الاتصاف واشباه ذلك في بعض المراتب فقد اخطا فان النسبة كالصيرورة
او الاتصاف وغيرهما في النحو الاخير من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مراة لملاحظتهما والة لتعرف
احدهما بالاخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في متعلق الجعل يكون
على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها في حد ذاتها
هوية من الهويات ذهنية او خارجية استونف القول فيها اي في حد نفسها مفتقرة الى جاعل
يستغني عنه من تلك الحيثية ويفتقر اليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو النظر
البصير يظهر ذلك بحسب الكون الذهني للتصور والتصديق نوع اخر منه فان التصور نوع من الادراك
لا يتعلق الا بمهية شيء اي شيء كان والتصديق نوع اخر منه يستدعي دائما طرفين وهما موضوع ومحمول
بان يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن واثر
التصديق صيرورة الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يخص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لتخلو الذات
عنها بحسب الواقع ولا يتصور تحليله بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان

انسان والانسان حيوان لان كون الشيء اياه او بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل ثبت
اول حصول نفس الشيء ونفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة اذ هو مما صرح به المشائين من اصحاب
المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك المقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم
عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من هوساتهم جمهور المشائين فذهبوا كما هو المشهور
الى ان الاثر الاول للجاعل هو وجود المعلول وفسره المتاخرون بالموجودية اي اتصاف ماهية المعلول بالوجود
بالمعنى الذي ذكرناه لا ان الاثر الاول هو حيثية الاتصاف او ذات المعلول او نفس الوجود كما سيعاد اليها
بحقايقها التصورية عندهم عن الجاعل وذهبت طائفة اخرى من الطائفة المعروفون بالاشراقيين على
ان اثر الجاعل ومايبدعه اولا وبالذات هو نفس الماهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية فائضة من الجاعل
لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه كما ان مصداق كون الذات
نفس الذات بدون الاحتياج الى امر اخر فاذا صدرت ذات المعلول كحقيقة الانسان مثلا عن علته لا
يحتاج بعد صدوره الى الجاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعل يجعلها
اياها ولا يتوهمن ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى
الجاعل فيكون هذه النسبة ايضا محتاجة الى الجاعل ومجعولة وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة تحتاج الى
الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشيء الذات وهي الاحتياج الناشي
منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتاثير
مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها
مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة بالاجعل
الثابت للذات وكما ان الضرورة الازلية تدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما
بعدم الاحتياج التبعي في الاول وثبوته في الثاني فالجاعل يفعل حقيقة الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان او حيوان
وقابل للعلم لا بجعل مؤلف الذات اصلا ولا بتخلل جعل بسيط كما زعمه المحقق الدواني وتلامذته وادعى ان
ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات الماهيات مجعولة يعنون جعلها ليس معناه ان كون الانسان
انسانا او حيوانا اي مصداق حملها عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل انما مرادهم ان جعل الماهية هو بعينه

جعلها جعلاً بسيطاً بل الجعل البسيط يتعلق اولاً بالذاتيات والمقومات ثم الماهية واللوازم مترتبة عليها من
دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين في صيرورة نفس الماهية
وصيرورة نفسها اياها او ذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما يستدعي استلزام حمل الشيء على نفسه
تعلق الجعل بذاتها او وجودها على خلاف القولين لا الاحتياج اليه
في الاشارة الى مناقضة
اوله ان اعيين ان الوجود لا يصلح للمعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شيء من المذهبين
بل الظاهر ان كلا من الفريقين ادعوا بديهة دعواهم اذ لم نجد في كلام الاوائل برهانا على شيء منهما بل قصروا
على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الادلة
مبنية على كون الوجود امرا اعتباريا او عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان
بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثل الانسان موجود وحادث او معدوم وزايل الى الوجود
اذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتاييده فككنا هذه العقد
وحللنا هذه الاشكالات في مباحث الوجود ومن المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان
تاثير الفاعل في الوجود وحده لكان كل ما مع شيء معلولا لغيره من العلل وكل علة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم
ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت صالحة لعلية كل موجود فان الماء
مثلا اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة هيئة من الهيئات فصدورها عن المبادي المفارقة اما
ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية اذا كانت
قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان توقف على شرط من الشرايط فالمتوقف على تلك
الشرايط فالمتوقف على تلك الشرايط وجود السخونة او ماهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل
لان ملاقات الماء اذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لاحد
الوجودين يجب ان يكون شرطا لوجود الآخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة
في الجسم عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول الجميع
ويلزم من هذا حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل بدفعه الضرورة والعيان
فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة فاذا كان المتوقف على الغير هو الماهية وكلما توقف

على الغير فهي مستندة الى سببها فالسبب بالذات للماهية لا الوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها بل علة ماهياتها اولاً
معاً انتهى كلام هذا القائل وهو محل البيان شرك البنيان من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة
واحدة الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتأخر والحاجة والغنى وقد مر بيان ذلك في اوائل هذا الكتاب
ولو كان للوجود ماهية كلية نوعية لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له ماهية كلية
فضلا عن ان يكون جنسا او نوعا او عرضيا نعم ما يشرع منه من مصدر يعرض للماهيات عند اعتبار العقل ايا ما وهو ليس
من حقيقة الوجود في شيء كما مر مرارا فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي التعين بتلك الماهية لا بسبب زايد ومع ذلك فمعنى
الوجود غير معنى الماهية وادراكه يحتاج الى لطف في السر فالوجود بما هو وجود وان لم يضف اليه شيء غيره
يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون شرطا للوجود اعني غير الوجود والمعلول الوجود والشرط
غير الوجود المشروط حتى كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمايم واما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود
الواجبي علة للممكن الاول بجريان خلاصة الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره ان وجود الواجب اذا كان علة للجميع
فاما ان يكون علته لاجل وجوده او لاجل ماهيته والاول غير جائز لان الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من
الممكنات فاذا جاز صدور الممكن الاول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالاجرام
والحركات وغيرها والثاني ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثاني ايضا باطل لان الواجب لا ماهية له غير الوجود التام
الذي لا اشد منه ولا ينفعه القول بان الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على
ان الوجود يستحيل ان يكون من لوازم شيء من الماهية بالمعنى الاصطلاحي وقد علم ان حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب
ممكن في الممكنات اي غني ومفتقر ومتقدم ومتاخر والغنى والفقر والتقدم والتاخر كالمعاني المقومة لا كاللواحق
اللواحق العرضية واما ثالثا فلان قوله ماهية السخونة اذا لم تتوقف على شرط فعليه يجب دوام وجودها لان الفاعل
فياض بذاته والماهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير متوجه ولا صحيح فان القائل بان اثر الجاعل هو وجود الماهية
لا نفسها لم يذهب الى ان الماهية اذا كان نفس لزم ذلك ان يكون للماهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يلزم عليه
كون الماهية علة قابلة للوجود بل الوجود في الخارج على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالماهية فانما هي
متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود ويصفه
بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود والحكاية هي الماهية وصدورها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس

لظل وجود آخر كما فهمناك مرارا   في منازعة ادلة الراجعين ان اثر العلة هو صيرورة المهية موجودة

استدل بعض المتأخرين على اثبات بعض المشائين ان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان وان الامكان ليس الا
كيفية نسبة الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل واثره التابع له اولا ليس الا انيته وبان الوجود لما
ثبت كونه زائدا على المهيات الممكنة فنفس تلك المهيات لا يمكن ان يصير مصداق حمل الوجود وهل هذا الا شأن
المهية الجليس الى الذاتيات وبان سبق المهية ليس من الاقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية المهية
في نفسها وبان سلب الشيء عن نفسه اذا كان وجوده عين نفسه وان كان محالا مطلقا لكن في المهيات الممكنة اذا
يتحيث مع اعتبار وجودها شرطا او يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها واذا
الممكن بما هي عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو وفي الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فالمصير موجودا
لا يصدق على نفسه فالمحوج الى الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس مهيته والجواب عن الاول بان الكلام
في الامكان ليس كما يصفه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه وعن الثاني بان مصداق
الحمل في الوجود نفس المهية لكن لا مع قطع النظر عن غيرها كما في الذاتيات ولا مع انضمام حيثية اخرى كما في العوارض
غير الوجود بل حيث انها صادرة بنفس ما تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج
التعليل لا التقييد والحاصل ان المهية لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت
صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف وصدق عليها الوجود
بملاحظة كونها صادرة اي بسببه وحيثيته وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود نوع آخر من اقسام السبق سماه
البرهان [illegible] وتسمى بالسبق بالمهية وذاتيات المهيات ايضا لها تقدم بالمهية عليها وتقدم بالطبع ايضا باعتباره
وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود
لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات
على الموضوع دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية نفس ذاته الازلية الاشد
من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار يحضر المطلق فيه تع ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود بشأنه
حمل الذاتيات من وجه وبيانه من وجه واحتج صاحب الاشراق في المطارحات على مجعولية المهيات بالجعل البسيط
بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر المعلول بجوهر العلة

والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء من انا نعلم بالضرورة ان الاثر
الاول للجاعل ليس الا الموجود المع ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا المهية لان الاتصاف بالوجود
ونحوه من الامور الاعتبارية والجواب منه ما قال سيدنا الاستاد ادام الله تع علوه ومجده من انه لما كان نفس
قوام المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحدس انها اذا اشتغلت بحسب نفسها من حيث اخلق قوامها عن الجاعل
صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حد ودقيقة الامكان وهو باطل فاذن هي فاقرة الى الجاعل
من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهي في ذاتها بطلان الاعتبارين في الليس البسيط والبطلان
الصرف والقوة المحضة ونحرجها بدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط مع الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف
هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركا به في هذا الكتاب   ومع هؤلاء القوم اعلم ان ما احتجاجهم
ومبناه على ان الوجود امر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما
ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية بل هي احق الاشياء بكونها حقائق والوجود العام امر عقلي
مصدري كالحواشية المصدرية والفرق بين القبيلتين مما لو خال اليه انعاد سيتضح لك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان
ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتباري غير لا نسلم ان مصداق حمل الوجود على المهيات انما هو نفس تلك المهيات كما
قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك لزم
الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان مناط وجوب الواجب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقته
من حيث هي مناط انتزاع الموجودية ومصداقا لحملها عليه ومناط امكان الذاتي هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث
هي كذلك فالممكن بعد صدوره عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء آخر معه مع
قطع النظر عن اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الوجود
الذاتي للشيء بما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور المهية عن الجاعل
لانا نقول كون المهية صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون مأخوذا مع المهية في كونها محكيا عنها
بالوجود او لا فان لم يكن عاد المحذور وهو الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وان كان مأخوذا
فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود ومصداق حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه المجموع
المسمى بالمهية وتلك الحيثية فلكن وجود المهية تلك الحيثية فاثر الفاعل اذن هو اتصاف المهية بالوجود كما ر

المشائين من المعنى المسلف ذكره والعجب ان المحقق الدواني مع شدة تورطه في كون الماهية من حيث هي اثر الجاعل
دون الوجود قال في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته
عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان
مصداق الحمل في جميع صفاته هو البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من
الوجود المطلق بسبب غيره يعني ان الفاعل الحقيقي بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل منه وانه بحيثية ذاته
بخلاف الاول ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها
حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير
فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة
من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما ستعرف عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع
منه الوجود بخلاف غيره انتهى والحاصل ان موجودية الماهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه وهو الوجود
كما هو المنقول عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس الماهية كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى
كما هو مذهب طائفة من المتالهين والاول باطل عند هؤلاء والثاني بما ذكرنا فبقي وتعين لهم الثالث المجعول
كون الماهية مرتبطة يعني الماهية التركيبية فثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين الماهية والوجود
في فسخ هذا الراي لو كانت الماهية بحسب تمام قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها
فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي اي التقدم بالماهية كما هم معترفون به فيلزم ان لا يمكن تصور الماهية مع
قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض الماهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن
الفاعل والحكم على الماهية الماخوذة من حيث هي هي انها ليست الا هي فعلم من ذلك ان نفس الماهيات والطبائع الكلية
في ذواتها غير متعلقة بغيرها بل المتعلق مما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية
ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمه المعتزلة او بحسب الذهن كما هو المنقول عن
الصوفية في الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد اصلا لم يكن شيئا والشيئية غير منفكة عن الوجود
بالبراهين القطعية لكان في طريقة هؤلاء تقوم الماهية مفتقرة الى الجاعل في نفس ذاتها في وجودها الا انها
ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والماهية كذلك نقول في هذه الطريقة المحوج الى السبب موجودية الماهية اي صيرورتها

اي صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي فلا يلزم الانفكاك المذكور
الماهيات الممكنة والطبائع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها والا لم تكن كلية اي معروضة للمفهوم الكلي
في العقل فتشخصها انما يكون بامر زائد عارض لها وعند القوم ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمحصلون على ان التشخص
بنفس الوجود الخاص سواء كان امرا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها
المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة فما لم يخصص واحد منها لم يصدر عن الجاعل فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس
الماهية الكلية بل هي مع حيثية التعين والوجود او ما شئت فسمه لاتحاد تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر وجودها
على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا نفس
الماهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان
متعينا موجودا لكان واجبا بالذات هذا خلف وان لم يكن كذلك فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا لم
يصر متعينا في الواقع الا بغيره عما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو بقي حين الوجوب على ما كان
عليه في حد ذاته ولم يتغير عما هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود او بان
بحيث يكون مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية والاول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب
الحقيقة وهو مستحيل بالذات القائلون بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات
امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر والمتأثر في سلسلة الممكنات الا نفس حقائقها
بدون اعتبار الوجود فيلزمهم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم الماهية عندهم اعتبارية محضة ليس لها
تحقق اصلا ثم اعلم ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من الحكماء
الالهيين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورث وسقراط وافلاطون على ان الواجب تعالى والعقول والنفوس
ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذواتها فيمكن حمل ما نقلناه عنه في اعتبارية الوجود وغيرها مما
ذكره في هذا الباب على ان مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي يعبر عنها بحقائق
الانوار والاضواء وان يؤول احتجاجه على عدم اتصاف الماهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لماهية لا
امتناع قيام بعض افراده به وانما لم يتكلم في باب الانوار العرضية التي هي وجودات عارضية فان النور حقيقة
واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف وغاية كماله النور الغني الواجبي وغاية نقصه

كونه عارضا لشيء آخر سواء كان خارجيا او نوريا او جوهرا او غاسقا او نقول عرضه المباحث مع شانها فانه
كثير الفصل لذلك ثم اشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير الذي [illegible]
عينه في باب صدور الذات الشخصية النورية ومجعولية بعضها بجعل بعض جعلا بسيطا يرد عليه على المتاخرين في مجعولية الماهية
والطبايع الكلية من لزوم كون الممكنات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند
المشائين في ان حقايقها شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي وقد سلف لك ان كل
من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فان
كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاتيه جعل ارتباطه مع الاول لا انفكاك
بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالماهيات التي هي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على انها تكون تارة
في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير مقتضي شيء من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الوجود
وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء الا اجزائها التي هي ايضا امور كلية والمفهومات الاضافية
ايضا والنكات مرتبطة بغيرها بحسب مهيتها لكن المربوطة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب مهيتها
الى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من الماهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها
تساوي نسبتي الوجود والعدم والصدور واللاصدور اليها او سلب ضرورتها اليها ومعنى الامكان الذي في الوجودات
النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا ماهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها
بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها اصلا وبناء على هذه
القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء وجودا صرفا كما في اصطلاح اتباع المشائين ونورا محضا على
اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجود الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي الذي لا اشد منه والنور الغني الذي
له صلاء والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكنه النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية
والحضور العيني اذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري الادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض رسائلنا
فاذن المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلية جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم
كونها مجعولة للماهيات جاعلها كاللوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين فيكون
امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم يكن هيئات عللها اثباتا صرفا لا يمكن حصولها في الذهن وقد ظهر انها

انها تلك هذه فتعرف ان الماهيات والحقائق على ضربين حيثية هي عين الانية وهي لا تكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها
متشخصة بزيادة على ذاتها بل هي عين التشخص فان الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق
والعرفان وحيثية هي غير الانية فهي تقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا يكون الا لوازم خارجية وذوات
شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فانها لا يكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما ثبت في
مقامه وحقيقة ما ذكرناه لا يظهر الا بعد غور تام وتامل كامل في اقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بامراض
[illegible] ومن الغرايب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في الماهيات لم يجوزوا [illegible] وتشخص افراد حقيقة
واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالتوافق مناقضة الراي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم
[illegible] الرأي بتقدم ماهية العلة على ماهية المعلول وقد غفلوا انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل
الفعال والهيولي مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهرية العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون
عن ذلك وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه الشكوك ان شاء الله تعالى فالحق في مسئلة
على ما ادى اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها في حد نفسها بالفاعل [illegible]
بيان ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة نحوا من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود او الماهية [illegible]
تعلقها الماهية من الماهيات من دون الافتقار الى الجعل جعل بين الماهية وبينه او لم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون اثر
الاول الجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور عند المشائين بالمعنى الذي حققنا اعني متعلق الماهية التركيبية قلنا
فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون امرا موجودا والاتصاف باي معنى اخذ فهو امر [illegible]
لا يصح كونه اثر الجاعل والثاني ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت
الموصوف فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود اما نفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل او غيره
فينقل الكلام الى الوجود السابق ويتسلسل الاتصاف فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات امر يحلله
العقل الى ماهية ووجود اعني خاصة الماهية التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل الحكم بان الاثر بالذات هو الوجود دون الماهية
لعدم تعقلها من حيث هي بشيء خارج منها كما كشف ان الصادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يحلل
منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن
مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجود بالصدد هذا

ما قاله المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر يتقدم على ماهياتها وعدمها يتعقل
متاخرا عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لكنك قد علمت ان التحقق في
نفس الامر اولا وبالذات ليس الا للوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسها ويحمل عليها الموجودية المصدرية الماخوذة
من نفس الوجود فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال
الوجود والماهية هو على عكس ما في التاصل والاعتبارية بعكس ما عند الجمهور وهذا مما يقضي فيه العجب فاحتفظ به
يقرب عن ذلك ما قاله بعض المدققين من ان تاثير القدرة في الماهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل
مثلا هو السواد الذي هو نفس الموجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى
الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد منه اذ هو
منه انتهى وهو كلام حق انتهى لو كان المعنى الموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كاضافة المضاف بنفسها
لا باضافة اخرى عارضة لها وغيرها من الاشياء وهذا القائل غير قائل بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل
جميع ما هي التصور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثر الفاعل لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار في كتاب
التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقة لا افادة وجوده فان لكل موجود
حقيقة وحقيقة وكل حقيقة مركبة فلها سبب في ان تتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان له سبب في
تحققه وتقومه انسانا واما في حمل الانسان عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الموجود الذي علته يجب ان يكون حتى
يصح ان يكون معلولا وايضا لان الموجود الممكن محتاج الى ان يخرج الى الفعل ونعني بالممكن حقيقة يتوهم معها
ذات ليس بالفعل لكنك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلثة ولا محالة فلك اذا تصورت الوجود المعلول
تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته
البسيطة لا غير وتاثيره في الماهية بافاضة الوجود عليها ومنها التنصيص على ان حمل الذات على نفسها ليس لعلة اصلا
لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود الممكن يجب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصوره
بدونه وعلم ان مراده من الماهية المركبة الماهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها
بسيطة او مركبة   ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود حقيقة
واحدة فلو كان تاثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل مع مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة

انهم لما اخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد الحقوها بواجب الوجود وجعلوها اياه في الاستغناء عن العلة وان الماهية
انما كانت غير مجعولة لانها دون الجعل لان الجعل يقتضي تحصيلا ما وهي في انها ماهية لا تحصل لها اصلا الا ترى انها
متى تحصلت بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت مربوطة الى الجاعل لان الممكن متعلق بالعلة وجودا وعدما
والواجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق الجعل من فرط التحصيل والصمدية وكيف يتحقق ما هو غير مجعول لا لان
الجعل فوقه بل لكونه غير مجعول لانه فوق الجعل فافهم ولقد اصاب الامام الرازي حيث قال ان الماهيات غير مجعولة
من فروع مسئلة الماهية المطلقة وانها في انفسها غير موجودة ولا معدومة   احتياج الماهية والطبائع الكلية الى
اجزائها كالجنس والفصل او كالمادة والصورة احتياج تقومي بحسب نفس قوامها من حيث هي واحتياجها
موجودة واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالاوليان علتان للماهية سواء كان مطلقا او بحسب تحققها
من الوجود والاخريان علتان للوجود فاذا النسبة العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور الى الماهيات لا تصح الا باعتبار
الوجود ومعها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية فانها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم
معها ومن هاتين النسبتين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الظرف العلمي ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ في الشفاء في اول
فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى التصديق بشيء فان ذلك المعنى ليس يحكم بوجوده
وعدمه حكما واحدا في اقناع ذلك التصديق لان موقع التصديق علة التصديق وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء
في حالتي عدمه ووجوده فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حال له واما التصور فانه
كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور
فان المقدمات جارية فيها واما ثانيا فلانا نقول ان المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في
الذهن من غير ان يصدق بوجوده في الذهن كما في افادة التصور نفسه فظهر ان ما ذكره مغالطة ونشأ ذلك عن
عن شبهة هذا كلامه في رسالته المسماة بانموذج العلوم وقد علم مما ذكر الفرق بين الكاسبين من احتياج المطلوب
التصديقي الى مباديه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلوب التصديقي يمكن ان يتصور
ما يتصور اولا قبل اقامة الحجة عليها من دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور
المطلوب مباديه التصديقية وتنتقل منها اليه ثانيا بحسب التصديق فكانها كالعلل الفاعلية لوجود الماهية في نفسها او
لوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة الاوليات الى جميع النظريات كنسبة العلل

الكل الى الموجودات واما المط التصوري وخصوصا الحدي فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج الغني والتوسط
بما تقوم بحسب المفهوم والمهية لا بحسب الصدور والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود وبهذا ينكشف قدح الفرق
بين موقع التصديق وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا بادنى تأمل وتدبر

فى ان الوجود هل يجوز ان يشتد او يضعف ام لا كل من الاشتداد والتضعف حركة فى الكيف كما ان كلا من التزايد والتنقص
حركة فى الكم ومعنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان يكون للموضوع فى كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة
يخالف الفرد الذي يكون له فى آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او نحو آخر وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال الكل
فى نفسها وهو ظاهر من معنى التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة فى السواد نفس السواد
كيف والذات الاول فى نفسها ناقصة والزائدة وليس بعينها الناقصة ولا يتأتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية
وينضم اليها شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد فى سواديته بل حدث فيه صفة اخرى
وان كان الذي ينضم اليه سوادا فيحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما فى الحقيقة والمحل والزمان وهو محال
واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان … وحصل غيرهما او ان
احدهما وحصل الآخر فهذا علم ان اشتد السواد ليس بقاء سواده وانضمام آخر اليه بل انعدام ذات الاول
عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه فى ذلك الموضوع مع بقائه فى الحالين وعليه القياس فى التضعف
اذا تحقق هذا فنقول ان لا حركة فى الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وكثرته بتكثر موضوعاته
فقط فواضح لا يحتاج الى بيان واما على … فلما حققنا ان الوجود ليس عرضا قائما بالموضوع
نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع فى نفس الامر فكيف يسوغ تبدله مع بقائه هو بعينه
اللهم الا باعتبار بعض الاعتبارات العقلية وايضا يلزم من الحركة فى الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل …
متحركا لان المتحرك ليس له … بان الحركة وانما هو باق فيه الحركة فليس يمكن ان يتحرك الشيء …
هو لا به كالوجود والصور الجوهرية وفوق هذا الكلام غير يسير وعليك تحقيقه ان شاء الله
ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة فى شيء ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة فى مقولة لان الانتقال من فرد ما
فيه الحركة الى آخر انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالى الآنات وانحصار ما
لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين فنقول ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها

موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اى آن فرض لو انقطع الحركة فيه يتلبس المتحرك بفرد مخصوص من
تلك الافراد وفيه رد لما قيل انه يلزم ان لا يكون المتحرك الاينى فى زمان الحركة بمكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم
بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك
الافراد وذلك التوسط من مراتب القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو من تلك الافراد و
التوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما قضى بخلافه وكذا
ولا يخفى ان فيه ان المتحرك فى الاين مما احاط به جسم فى كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا لزم الخلاء
وهو محال وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع فى وقت من الاوقات
فى المقام ان افراد المقولة التى يقع فيها الحركة ليست منحصرة فى الافراد الآنية بل لها افراد آنية هى مبادئ
السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود ومنطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هى عينها كما قال بعضهم مع
كون المتحرك ذات الحركة باقية على حالها فرد واحد زماني متصل غير قار ذو هوية متحركة اتصالية يتضمن الحدود
والحدود المفروضة فى الآنات نسبتها اليه نسبة الآنية نسبة النقطة المفروضة الى الخط فالفرد الزماني من المقولة حاصل
للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية التى هى حدود ذلك الفرد ونهاياته ففي
حصولها بحسب الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالى الآنات والابعاد ولا انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد واحد فى الفعل حال الحركة فضلا عن تتالى الآنات او كونها غير متناهية
ولعلك تسأل ان ترجع وتقول هل يتكيف فى اشتداد الوجود وتضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته
لان استمرار موضوع الحركة شرط الحركة والفرد الزماني من الشيء لا استمرار له اصلا الا فى زمان وجوده لا فى
غيره فلك ان … زيادة التوضيح موكولة الى تحقيق مباحث الحركة والزمان ان شاء الله تعالى

فى الشدة والضعف لعلك كنت تقرع السمع فى طبقات العلوم ان كل متمايزين فى الوجود اذا لم يتعقل
تمايزهما او افتراقهما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك جوهري بينهما او شيء من سنخ الماهية بعد اشتراك
طبيعة جوهرية بينهما فالمشترك جنس والمميزات فصول ومحصلات لطبائع نوعية والتركيب تركيب اتحادي
او بامور عرضية بعد اتفاقهما فى تمام الحقيقة المشتركة والمحصل افراد صنفية وشخصية والتركيب تركيب
انضمامي ولا احدك مما تعقلت هناك بقسم رابع ذهب اليه فلاسفة الاشراق يقدح به الحصر وهو ان

الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعضها ولا بالعوارض الزائدة عليها بل بالكمال في نفس الماهية بما هي هي وبالنقص
فيها بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها
من العرض بالقياس الى افراد الشخص لما علمت من الفصول واللواحق هذا ما وقع فيه الاختلاف بين الاقدمين
فاحتج اتباع المشائية على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شيء ليس في الانقص فلا افتراق بينهما
وان اشتمل على شيء كذا فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما واما زائد عليها فلا يكون الا
فصلا مقوما او عرضيا زائدا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن استعانته بالعارض روي جدلي هو مصادرة
على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه وايضا
الاختلاف بين السوادين مثلا اذا كان بفصل فالفصل الذي يميز واحدا منهما عن الاخر ليس مقوما لحقيقة السواد والا
لم يكن مميزا بل هو فصل مقوم لحقيقة السواد المشترك بينهما الذي هو جنس لها على هذا التقدير ولا شك ان
الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقياس الى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فاذا كان
الاشتداد والتمامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد
وقد فرض فيه هذا خلف وايضا من ذلك بان الذي يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضي المحمول كالاسود على معروض
الاشتقاق كالسواد مثلا بل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدا له مائية في حد فرديته غير المشتركة
وبعض اخر على فرد منها ليس كذلك فيصلح بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدا بالقياس الى
المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما التشكيك في مفهوم
الاسود على معروضي الفردين المتخالفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفردين من فصول السواد وان كان شديدا
بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها
لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد واشتعلم ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه كل
منهما تفاضل في السوادية وان اختلاف حمل السواد عليهما بالسواد انما هو بين الجسمين العروضين لها فيه بعيد عن
الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين
فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدا على الفردين بل هذا اقرب ومن جملتهم في هذا الباب
ان ذات الشيء اي كان شيء الكامل فالناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وهذا غير محقق التحقيق

بعض الذات وكذا ان [illegible]

في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التقسيم والتفاوت انما هي الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم ان
يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود والشدة والزيادة والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود
عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاكثر
لذا فما هو الذي بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات هو مطابق للكامل او للناقص
والمتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مشتملا الا لمرتبة من المراتب فيكون الباقي من المراتب
مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض قلت الكلي الطبيعي على التصور
انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فان الماهية التي اذا جردت عن الزوائد يكون متفقة في جميع افرادها
غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج
في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات
توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية
الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس الى
جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو مبهم
بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها
ضابط الاختلاف التشكيكي على انحائها هو ان يختلف قول الطبيعة المرسلة على افرادها
بالاولوية والاقدمية او الاتمية الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين و
اصحاب المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات ان الذات والذاتي بالقياس الى
افرادهما امتنع ان يكون متفاوتا في شيء من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر
او بالكمال والنقص ام يمكن فيها ذلك فذهب الاولون من المتاخرين من ذهب الى البداهة واتفاق الجمع في نفي التشكيك
بالاولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد نقل عن الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والاقدمين بعضها
علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم والثاني ان التشكيك بالاشدية والاضعفية يوجب الاختلاف
النوعي بين افرادها فيه الاختلاف ليكون منشا الاختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعي
بين البعض وان لم يجز بين الجميع ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم ام انحصر بان

ثم لما كان من تلك الاقسام ضرب واحد منه وان لم يسم باسم واحد من اسامي التحصيل ذوات المبالغة
ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص انحصر في الكم والكيف ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤون
ذهبوا الى ان الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الاربعة ووافقون على الآخر مشائي الحق فلنذكر
القول في كل منها   فنقول انك لما تحققت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وفي جميع الاشياء
بمعنى الحد وانه ... الذاتية ليست متمايزة بالذوات ولا بالهويات التي هي عين الذات وقد مر ايضا ان المجاعلية
والمجعولية لا يتحقق الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاعلم ان افراد الماهية بنفس هوياتها المتقدمة
بعضها على بعض بالذات والماهية محفوظة انحفاظ الاختلاف المتحقق بين الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر
والقوة والضعف وما يبنيه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات
لا بما هو خارج عن نفسها ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات
وهو ان المقدار التام والناقص بزيادة احدهما على الآخر يعرض للاتصال مقسم للمقدار فانه عرض ايضا لما
يقسم فالتفاوت المقدار بنفس المقدار وليس الزائد خارجا عن المقدار بل هو زيادة هو كما ساوى في التحقيقية
فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السوادات التام والناقص
فانهما اشتركا في السوادية وما افترقا بامر خارج عن السوادية فضلا كان او غيره فان التفاوت في السوادية
واعترض عليه بان طبيعة المقدار في المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار
المطلق وان كان فيه فانه ليس التفاوت الا بنفس المقدارية المخصصة بكل منهما في حد فردية بما يجب اختلافهما في
التمادي على ابعاد محدودة اي حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة تعدد
المادة ونعلها لانها المختلفة فعل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظ من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا
ايضا لا اخر في انه بعد واحد ولا يقبل منها في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ مقيسا الى الآخر كان الازيد
منهما طويلا اضافيا يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس التفاوت
اعني ان كمية لا يكون ازيد من كمية وانقص بل ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى تشاركها
وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي في شيء فالطول الحقيقي المطلق لا يقبل الازيد و
الانقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بالاضافة هو العدد والكثير

غير واقع بنفسها

الكثير بالاضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات والحرارات
على نسق واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وبينهما كما قال ايضا ان ...
الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو لجانس بالقياس الى آخر وكل ما يعرض
من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه بل انما هو يؤخذ بالقياس فلذلك كان يقابل الطرفين ...
الاوساط ولا يزداد بذلك قيام التقابل ولا ينهدم شرط التضاد والتعين غاية الخلاف فمعنى الاشدية والازيدية
يرجع عنده سواء الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع من العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع زيادة
لا زيادة وطبيعة العام بعينها في بعض الافراد بالاكثرية ظهور آثار الحكمي في بعض الافراد كما فسره بعضهم والا لكان
كثير من الزيادات قابلا للشدة والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع الآثار كثرة وقلة
قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل بسبب اختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضهما كما يرجع بالحقيقة
الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين مثلا اختلاف بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف
ومن فضله المفرع له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد في الاختلاف وهو مفهوم الاسود
فان ... اخذ خطأ ما يطلق عليه السواد والاكثر اقل خطأ منه وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي
في المطارحات بقوله وهؤلاء الذين يقولون ان السواد الاشد متميز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد
لم يتقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا لا شيء من الاجناس واقع بالتشكيك
انتهى   فالحق فيما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا في الحقيقة الوجودية
من انها ليست ذات افراد مخالفة بالفصول مع ان بعضها في غاية الشدة والقطعة وبعضها بحسب هويتها الى
الارتقاء على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد واشباهها من ضعفاء الوجود وايضا
ان المشائين قد اثبتوا الاشتداد في الكيفيات وفسروها بمعنى حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات
والسوادات وغيرهما من المتحقق عنده من ان الحركة الواحدة امر شخصي له هوية اتصالية من مبدء المسافة الى منتهاها والمتصل
المتصل الواحد حده واحد وافرادها متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ذهبوا الى ان هذه الدعوى في ابطال راي بعض الطبيعيين في تمادي
الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الماهية النوعية
ولا استحالة في ان السلوك الاشتدادي ينادي الى شيء يخالف السلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصول الحقيقة

كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما اليه او منه السلوك وان كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالموجود
من السواد والبياض فان الفطرة حاكمة بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف ولها مراتب شديدة
وضعيفة   فالشدة والضعف قد يعني بها ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات التفضيل
وان كان موضوعها الاصلي بحسب اللغة هو القوة على المطاوعة ومنه نقل الى هذا المعنى ففي العرف لا يقال ان
خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد من سواد كذا وكذا لا يقال هذا اخط من ذاك كما
يقال هذا اسود من ذاك فمن نظر الى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف تختص قبولهما
بالكيفيات دون الكميات وغيرها والكميات انما تقبل الزيادة والنقصان في الكثرة والقلة لا غير ولا خفاء
في ان التعويل على مجرد اللفظ واطلاق اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية وليس من دأب الحكيم فهم
الحقائق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان
خط كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة في الخطية
وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذلك واكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط نفس المقدار وكذا في الكم
المنفصل اعني العدد في نفي الاشدية عنها على انه لا يقال في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا ومع
ذلك هذا اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة بالعدد شيء واحد فالشدة
في العدد وعلى ذلك فقس حال الضعيف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة ان الشدة لها حد تقف عنده
بخلاف الزيادة المقدارية او العددية فان الطول لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد
واما الحرارة وما يجري مجريهما فينتهي الى ما لا يتصور ما هو اشد منه ويرد اولا المنع من ان الكيفيات ينتهي الى حد
لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الامر وان كان الذي في الوجود ولا يكون الاشياء ما عنده حدس من الوجود
ما هو اشد منه وكذا الطول والكثرة من غير فرق وثانيا بان هذا على تقدير التسليم مما لا تاثير له في بيان الفرق
بينهما بان كلا منهما نحو اخر من قيام الشكك بحسب القسمة الاولية ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما ان
الزايد والناقص انما يقال فيما صح اليه الاشارة الى قدر به المساواة وزايدا والى ما يمكن تعيين بعض
بالمساواة والبعض زايدا والاشد والاضعف ليس من هذا القبيل فعلى تقدير المسامحة يقال الكم العدد
متقوم الحقيقة من الوحدات دون الاعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخر

المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون حصولها
لزم ان يتحقق وجود السخونة ثم يحصل ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط
لذلك يكون انه فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة لها من فياض والشرط حاصل
فيجب المنع ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بديهي البطلان فيه الحس والعيان واثبت بعد تحقق الاحوال
التي سبقت منا المفتقر الى زيادة تجشم لازالة امثال هذه الشكوك فتدبر
اعتذار حبيبي من سوء
الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطف افاداتهم واشاراتهم الى المعاني الدقيقة اذ كثير من الناس لما سمع قولهم
ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتاثير رأسا
وليس الامر كما توهموه وانما قال الحكماء هذا القول لانك لما تأملت الوجودات وتصفحت احوالها ولوازمها وجدت
الوجودات موضوعات ومقومات والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان اختلاف
الموضوعات الوجودية بحسب التقدم والتأخر هي من اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي فيها ذاتية او عرضية
واما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي بحسب المراتب كمالا ونقصا وشدة وضعفا
واستغناء وحاجة فان الباري تعالى بدعها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها مثال ذلك ان اختلاف حال
والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد
والبياض في كونهما مختلفين لعلة اخرى تؤدي الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بنفسهما لا بصفة فيهما بل
بذاتيهما اللتين هما عينا وجوديهما هذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل جاعل اصلا بل لا صانع كما توهم
كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم الفلسفية وسياتيك زيادة تبصرة   المع يجب ان يكون مناسبا
للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء لا مهياتها
الكلية لفقد المناسبة بينهما وبينه تعالى قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الجزء الاول ذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات
ولو كان ذلك في ذاته تاثير الغير ولوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف بل ذاته متجل
ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص
ليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته الا انه هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة
صورة فاول قابل التجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي فان جوهره يقبل تجليه كجوهر الصورة الواقعة في المرآة

الآخر فالاربعة لا يتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين وانفصل لتعطل صورته وتحصل صورة اخرى فالتفاوت
الذي يتصور بين الثلثة والاربعة فاي جزء من الاربعة يقع المساواة وباي منها المفاوتة وكيف يتأتى تعيين
قدريه يتساوى واخرى يتفاوت في الانواع البسيطة وايضا قالوا التفاوت الكمي في المقداري والعددي يستحق
اسامي مختلفة بحسب مواضعة المشائية فان حاصله التفضل في الكم المقداري ببعض موهوم من هوية كاملة متحدة
الضيق مع هوية ناقصة ومع مساويها من تلك ولذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي
ببعض من هوية تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها من تلك فيمتنع منهما الاتحاد في الوجود
وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا بشيء موهوم منها او موجود فيها بل بكلية ذاتها
الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة مشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما مختصا بفصل
لا يزيد على حقيقتها وجودا حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المخصصة وكلية ذاته الخاصة اتم واشد من الآخر
لا بجزئية المائزة في الوجود او الوهم للجزء الآخر فقد استوضح ان مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية
وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات
وتفاوت الهويات فيقال لهم انا نسامح في مثل هذه الاشياء ونمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا
على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان وفي العددي بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة
والضعف الا ان فيها جامعا بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها و

فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس وافلاطون ومن بعدهما حكموا بان جواهر هذا العالم الا... في
اظلال لجواهر العالم الاعلى وارادوا بذلك انها معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علته والعلة جوهر...
اقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن ان الوجود عين الحقائق الخارجية على ما قررنا فتقدم
العلة على المعلول انما هيتها الحقيقية الجوهرية اشارة الى كمالية في القوام والاستقلال فاذا اشتدت
جوهرية المعلول من جوهرية علته فكيف يساويها في الجوهرية بل لا بد وان يكون جوهرية العلة اتم من جوهرية
المعلول ولا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلق عليه
صيغة المبالغة ام لا اذ الحقائق لا تتقيض من الاطلاقات العرفية هذا هو المراد ومما اشار اليه الشيخ الالهي
في التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين قاطبة على ان جوهر هذا العالم كظل العالم الاعلى كيف سا

تجلي الشخص الذي هي مثاله ونقرب من هذا المعنى ان تقول الفعل مثاله فاحترز ان تقول مثله ذلك هو الواجب الحق
فان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل بتوسط مثال يقع منه فيه
وذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك
ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها مثالها وهي الصورة
العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمسن انما يحدد السكين بان يضع في جوانب حده مثال
ملاسته وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب في طبيعته من جهتين
جهة يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة يباينه وينافيه اذ لو كان بكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه
فكان نورا محضا ولو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضا ان يكون صادرا منه لان نقيض الشيء
لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية يسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هي المسماة ماهية
وهي غير صادرة عن الفاعل لانها الجهة التي يثبت بها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوب نحو الفاعل و
لا منبعث من الشيء عنه ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة
فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث فيه من النورية ويباينه من حيث فيه من شوب الظلمة
فكانت الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لانها تضاد النور ومن اجل ذلك
المباينة فكيف يكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة [illegible]
من العلة فان الماهية ليست الا باية شيء شيئا فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية
المشار اليها التي تنزل في البسايط منزلة المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسايط
الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي
له باعتبار ذاته فانه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب
يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي انتهى فالذي له باعتبار
ذاته هو ماهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته مشتملة من امرين انتظام الجسم من الهيولى والصورة
ولهذا اسند القوة والامكان الى الماهية استنادها الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم
من الهيولى فرق وكذا بين معنى الامكان في الموضعين كما ستطلع عليه ان شاء الله ثم لا يختلجن في وهمك انهم

في الجوهرية ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو قوله ان الاولوية والاشدية يقال فيما بين
يعني بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا يقال ان منه ما هو اولى والان منه ما هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود
الواجبي والعلي اتم من الوجود الممكن الممكني والمعلولي واشد اذ لا نعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها
بل انه اتم واكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا ضدية ولا سلوك وقال في حكمة الاشراق
قد حد والحيوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك واكثر
لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه فيكون حيوانيته الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا
فيجوز ان المطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ان انه اتم منه وقولهم لا يقال ان هذا
اشد مائية من ذلك ونحوها كلام بناء على التجوزات العرفية انتهى فان قلت ليس فصل الحيوان هو
الاحساس والتحريك بالفعل بل هما من الاثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدأهما ما يحتاج
له من الالات والهيئات ورفع العوائق وازالة الموانع فاما الذي للفاعل فغير مختلف وكذلك ليس
فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها احيانا بل القوة عليها حين عدم القواسر قلت نعم
ولكن هذه امارات الفصول اقيمت مقامها لانها امور متعينة عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول
الحقيقية ولذلك تؤخذ في حدودها كما يؤخذ النسبة في حد النسبة فزيادة تلك الاثار دليل شدة
القوى وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون
بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما جميعا ولكن باعتبارين متحدين كالملك والنسبة من حيث
حقيقتها شيء ومن حيث كونهما مضافين الى شيء اخر فيؤخذ الملكة والنسبة في حديهما باعتبار
الثاني لا باعتبار الاول وكل من الاعتبارين يمكن الانفكاك عن الاخر وكذا البدن وقد
يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري والذات
الذاتية والنفسية مما يتصور فيها المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة
والذات الحد من جهة العقل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود
كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في انفسها عين كونها محركة لشيء او متعلقة بشيء فالحد
فيها من غير شك فلا بد في تحديدها من اخذ ما تعلقت هي به على اي وجه كان ولما ان اكثر الافاعيل

غاية لجميع الاشياء كما سنبين عليه وعلة غائية وغرضا لما هو بعينه لغيره او اخر من جهة كونه غاية وفائدة تقتضيه الاشياء
وتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فصح الاعتبار الاول من ذاته بذاته وصح الاعتبار الثاني عنده
الاشياء عنه وجه لها ما عشق بعشق غفلة كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل المقصد منها من الكمالات الثانوية لتشبه
قدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية   قد تحقق لديك ان كل من يفعل فعلا
لغرض غير ذاته فهو غير مستغن ومحتاج الى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون
غرضه ما هو فوقه والمحتاج يجب ان الغني فليس للفاعل غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله الا ان يكون لاجل قصد
يكون في ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا الوجود لما هو
اكمل منه وهو محال فان اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب القصد فاقصد لحصول الصحة من قصد
الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته معتقدا انه قد استفيدت الصحة من قصده اياه وكونها غرضا له في ذلك
فاعلم ان قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد بحسب
استعداداتها والقصد مطلقا ما هو مهيئ للمادة لا غير والمهيئ انما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات
كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد   لكنه على سبيل الغلط والخطأ   قد تقرر ان الغرض يحصل
الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل بحسب الواقع   ربما يكون الفاعل بحسب ذاته
جوهرا فيما اشرف مما قصده ويجب مخالفة المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في تخيله توجب القصد اليه يكون اخس منه
اذا لم يكن للواجب غرض في الكائنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من
التدبير والاحكام وليس لاحد ان ينكر الاثار العجيبة الحاصلة في كون اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر
بالتأمل في ايات الافاق والانفس ومنافعها التي يعجز عنها الاحصاء وقد تمسكت بها المجادلة كوجود الالة للاحساس والتحريك
للتحصيل وسط للفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرئتين والبدن للنفس
لنفس المجرد الباري جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما
لا يفي بذكره الاشهر والاوراق ولا يسع لبسطه الافهام والاذواق   الواجب تعالى ان لم يكن في فعله غاية ذاتية
والا لزم استكماله من المنافع والمصالح التي يعلمها او لا يعلمه وهو اكثر كثير مما نعلمه لكن وجود ذاته المحصل منه الاشياء الاعلى اتم ما
ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كان ضرورية كوجود العقل للانسان او وجود المنفعة لا له او غير ضرورية كالحاجب كالنبات

الشر على المحتاجين وتقصير الاخس من تهذيبه مع ذلك فان عالم كل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض كما يحيى
كيف وغاية كل علة لما بعدها سبيلها سبيل من بناها لا يجوز ان يعمل الا دونها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان
تقصد فعلا لاجل المعلول وانما تعلقه رضى به فكان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد
والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يترتب عليها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس
الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السماء في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي بل هو وراءها من طاعة الله والتشبه بالخير الاقصى لكن
يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عاشق بحركت آمده [illegible] غافل [illegible]
بوجود خويش [illegible] خس [illegible] فالواجب تعالى لم يلزم من تعلقه لذاته الذي هو مبدء
كل خير وجود وحصول الاشياء على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم ليست هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما ينتهي
فاعلية الفاعل في ذاته وان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود المبادي الشريفة في الطبايع الهيولانية
فهذه اللوازم مع لزومها التي هي كون تلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان يكون مقصودة لتلك المبادي المقصودة
بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا بما تتوجه اليه نفي الشعور مطلقا
لها سبيل الفحص والنظر لوجوه فان الطبيعة لو لم يكن لها في فاعليتها تشوق ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة واذا لم يكن تشوقا او
ونحو ذلك من الثبوت ولا استلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق عندنا كما في القرآن وان
من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الذي نحن بصدد تحقيقه ان شاء الله تعالى يجب ان يكون
لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة
مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى هو بذاته المنبسطة بها من جميع الاشياء لانها مظاهر ذاته ومجالي صفاته غاية الامر
تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء بحسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا
الحكام الفعل واتقانه يدل على رؤية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية
يحسن بمخاطبة المحجوبين عن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية ذاتية سواء كان مع
الروية او بدونها قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينتهي
الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى المتعين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق من المتعينين بوجهين
الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود والمعنى لذاته والتحقق لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه

الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع
الانتهاء الى ملك الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث ابانا عن غاية وجود
العالم المعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فدلنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم
بسره هي كما انه الفاعل والعلة الغائية له موجودا ودلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة
بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي جوده تعالى ولقاء الاخرة ولذلك بني العالم ولاجله نظم النظام واليه مساق الوجود الا الى الله
تصير الامور قد تبين ان الموجودات العالية كلها بحسب فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية
في الجميع شيء واحد هو الخير الاقصى فاعلم ان هيهنا غايات آخر وهمية كما اشرنا اليه زيف الطوايف الخسيسة فمنهم سالكون الى ما
ليس بغاية من غير بصيرة وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوايف مع ولي الوجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله
الحقيقية ولا الله مولاهم وسيدهم وحيث لم يتولوه فلا محالة ولي لهم شيطان من الطواغيت فان شئت سميتهم عبدة الهوى
وان شئت سميتهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل القرآن فمن تولى الله واحب لقاءه وجرى على ما جرى عليه النظام الحقيقي تولاهم
وهو يتولى الصالحين ومن تمرد عن ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فكل من الهوى طاغوت فيتخصص لكل معبود وجه
اليه كما في قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه ولك ان تعلم ان الغايات الوهمية والغايات الجزئية تضمحل وتبطل كما ان
الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلما انبعثت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا
فيذهب به مع متابعيه ويرده العدم منقلبا به في الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله واخواننا في الدين من متابعة الهوى
والركون الى زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين يتولاهم برحمته يوم الدين
الكلام في العلة والمعلول والاشارة الى شيء من الغايات في هذا المقام قد سبق القول منا في ان التأثير والتأثر بين امرين قد يكون
بالذات وقد يكون بالعرض والمراد مما بالعرض حيث وقع في كلامنا هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له
مجازيا لا حقيقيا الا ان لعلاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده
بالمقدار والمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه بها وقد علمت من قبل ان
اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية وغيرها على النحو الذي يخص الوجود من قبيل الاتصاف
العرضي المجازي من جهة علاقة اتحادية بين الماهية والوجود وانكشف لك في مباحث الجعل ان الجعل لا يتعلق بالماهية اصلا
والاصح الا ان يكون متعلق الجعل والتأثير والافاضة ونحوها مرتبة من مراتب الوجود والماهيات فالماهيات على

امكانها الذاتي واستراحة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان يخرج الى فضاء الفعلية والوجود والظهور ولعلها يكون
ثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت عن الوجود في تلك الماهيات وقد علمت ان هذا
من فاسد القول اذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها اذ لا ظهور لها
ولا امتياز بينها قبل الوجود واذا الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس
الاشجار والاحجار وساير الاشخاص الكثيفة المظلمة الذات المحجوبة لذواتها عن شهود الابصار والاعين فكل مرتبة من الوجود
يظهر بها ماهية من الماهيات لاتصافه بها واتحاده معها فما لم يتحقق نحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهية المنسوبة اليه
المتحدة به نحوا من الاتحاد بشيء من الاشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انما هي هي او
ليست الا هي فليست لذاتها موجودة ولا معدومة ولا باطنة ولا ظاهرة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الا
لها واما اذا اريد بعض هذه الاشياء سلب بعض اخر فذلك السلب صادق في حقها ازلا وابدا بان يريد من العدم سلب الوجود
لا ثبوت السلب ومن البطون سلب الظهور لا العدم الملكة للظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها ازلا وابدا الا وقت الها
حتى يثبت لها شيء من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه
غير موجود فما لم يعتبر للشيء وجود والكان على نحو الاتصاف به لا بكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم بشيء فالحكم
على الماهيات لو كان باحكامها الذاتية واوصافها الاعتبارية السابقة الازلية من الامكان والبطون والظلمة
والكمون واشباهها انما يتوقف على اتصافها بصفة الوجود واستنارتها به فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين
ان الماهيات المعبر عنها عندهم بالاعيان الثابتة لم تظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما يظهر احكامها واوصافها وما شمت ولا تشم
رائحة الوجود اصلا معناه ما قررناه فالحكم على الماهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشأ من غشاوة على البصيرة
وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلزمه فكما ان لوازم الماهيات التي هي امور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم
بها على الماهية الى جعل جاعل وتاثير علة لا علة الماهية ولا علة غيرها كما ذهبت اليه كافة الحكماء والمحققون ودلت عليه صريح الحجة
وسطوع البرهان من هذا القبيل تحقق مبادي الشيء وانما العلم عند بعض الفلاسفة حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور الذاتية عندهم
بجعل وافاضة من المبدأ الاعلى المتعالي عن القصور المقدس عن النقص [illegible] الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك قول
لما اقتضاه وذلك ان اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس الا نحو من انحاء الوجود ومرتبة من مراتب الظهور لا ماهية من الماهيات
بل الماهية تظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها فالمستحق للصادر من المبدع الحق والصانع المطلق انما

هو بالحقيقة الوجود دون الماهية فنسبة المعلولية الى الماهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية
الى الماهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث يحكم بكونه ابيض على الجسم انه ابيض لان مناط الحكم بالابيضية على الجسم قيام وجود
البياض بوجود الجسم فاما حقيقة فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف في مرتبة وجود
البياض لان وجود شيء لشيء متأخر عن وجود الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على الماهية بالموجودية اذ لا قيام للوجود بالماهية ولا
ايضا للماهية قبل الوجود ولا ايضا منتزع الموجودية من نفس الماهية فلا وجه لاتصافها بالموجودية الا اثرية فضلا عن الوجود الحقيقي الذي
ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان اولى من الحكم بان ماهية الانسان موجودة لان
الاتصاف بشيء اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او بكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه
تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم
ينضم صفة اليه او انتزع الحكم من الاحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما نبه بعض اجلة المتأخرين والموجود قد ثبت انه
الوجود لا الماهية فهذه تحقق ان العلة كيف يكون علة بالذات اي الحقيقة وكيف يكون علة بالعرض اي المجاز ولا نزاع
لاحد في ان للعلة جعلا وتاثيرا لكن فالمجعول بالذات الموجود لا الماهية واتصاف الماهية الى الوجود واتصاف احدهما بالاخر وما
من بطلان القسمين الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فهذا وضح ان ليس في الخارج الا الا
الوجودية وقد بينا في مباحث الماهية ان الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقايق فالعقل ينتزع
من الاشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذي هو نحو ما
من الوجود فلهذه المعاني الجزئية او الكلية الذاتية او العرضية صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات
يعرض للعقل واعتبارات يتعقلها يتعلقها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من
زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل
انما يستقيم في النوع البسيط كالسواد والظهور ان ليس في الخارج لونية وشيء اخر به امتاز السواد عن ساير الالوان والبياض
ايضا ان يقع جعل لونا بجعل سوادا بل جعل وجودهما واحد لا في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة بحسب الوجود
في الخارج وليس لوجودهما جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل
وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى اذا زالت عنه النفس تبقى وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات وجسميته باقية
الوجود قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام في تمايزها عن الكمال الانوعي

بالوجود الخارجي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والاعتبار العقلي وانما الكلام في الثاني لا الجزء المجهول المسمى بالذاتي وحصل الكلام
ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات
الوجود القيومي الالهي حيث سطع نور الحق الظلم وانهدم ما ذهب اليه وهام الجمهور من ان للماهيات الكثرة في اتحاد وجود الا
بقوله حكاها او لوازمها من مراتب الوجودات التي هي اضواء وظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي برهانيا في الاول من جملة
الاثارة بما من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله من اهل من اهل العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم
الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق الحق رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكما
وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما وفقني الله تعالى
بفضله ورحمته للاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للماهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني
ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية
الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما يتراءى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من
ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان العرفا بقوله فالمقول عليه سوى وغير
او المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى
بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن
بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات اذ الوجود
نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث
هو ظل له يعلم ومن حيث يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل
ولو شاء لجعله ساكنا اي يكون بحيث لا ينسب اليه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نورا
لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لا تكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا
قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فهو هو ما يدركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق
هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو اعيان
الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق
واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون والاولياء المحققون

المحققون وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف ان شاء الله — قال رضي
ال الكشف واليقين اعلم ان الامور الكلية والماهيات الامكانية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن
فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل
عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني لهذه
الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا تزول به عن ان تكون معقولة سواء كان ذلك الوجود العيني
موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم
من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم
حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول في الملك
ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتها الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في
علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر ما احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط
بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم انه حادث في حق
الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة
العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العيني فتقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزي
فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل ولم تتعدد
بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود قد ثبت وهي نسب عدمية
فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني وهناك وما ثمة جامع
وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس الله سره وطلعه العزيز وفيه تاييد شديد لما
نحن بصدد اقامة البرهان عليه ان شاء الله اذ قد علم منه تصريحا وتلويحا ان الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية
لا حظ لها من الوجود العيني وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الموجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها
معها فكما ان ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها
من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحرك والقدرة على
المشي والكتابة وغيرها الا ان وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وفوق التمام حيث ينفصل منه بحسب شئ الحق الدائم

وجودات سائر الاشياء فلا يحتاج في اثبات صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق كونه منعوتا بالنعوت الكمالية والصفات الجلالية
التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته تعالى يحكم به على وجوده لا ولا بس بخلاف سائر الوجودات
التي هي ايضا من اشعة كبريائه وظلال نوره وجماله فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية المسماة بالذاتيات الكاشفة عن
نفس وجود الشيء والعرضيات الكاشفة متفرعة من لواحق متاخرة عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام عنها والحكم بها عليها
حين صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى ويستفيد
ايضا من كلامه ان تشخص الاشياء وتعينها كوجودها انما هو بوجودها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب اليه المعلم الثاني
ومما يفهم ايضا من كلامه وبسط القول فيه في موضع اخر ان كلا من العين الثابتة والوجود العيني متعاكس الحكم للاخر فيوجب ان
المية يقتضي بعض صفات الوجود والوجود يتصف بالمية وبعض نعوتها وهذا مما يستفاد منه كثير من الاسرار منها سر القدر الذي
هو محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن ذلك الاسرار
ان جهة الربط بين الاشياء هو معنى الوجود لا المية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين انما هي بحسب جهة الوجود كما ان جهة
الاتحاد بين الشيئين ايضا في الحقيقة انما هي الوجود والمنسوب اليها الاخير فان غلبة احكام الوحدة غلبة احكام الوجود والى ذلك
وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسير سورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب
الوجود وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا
الا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الاول وهو الكدورة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته اشياء فان خير من جود المفعول بسطوع نوره الاول
جل ذكره فان وجودات الممكنات غير لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورة اللازمة لماهياتها اشارة الى
امكانها فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المضيئة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد بصبغة الله
ومن احسن من الله صبغة ولا شك في ان الظلمة اظلم من السواد والشيء في قوله المية المنشأ عن هويته الى ان العدم حقيقة في الذات
كان الحق وتاخره عنها الوجود عليها ولهذا الحكم بتقدم الصفات بها وحكمها عليها العقل من الوجود ثم الثبوت بل [illegible]
وقد ظهر ايضا من كلام الوجودات انما تفرع على الماهية الكلية هو نفس ماهية الشيء الذي انما هو وجوده لا بد عنه الوجود الاول [illegible]

في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك بأقدام النظر والمتوسل
الى طاعة الله بالانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه ان كمال الموجود في
بالحقيقة انما هو بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فلما بان ان يكون بحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه بحسب تجوهر علتها فيكون

فيكون ذا علاقة بها لا لشيء آخر يوصف في تلك الشيئية فاعل لذلك المعلول له بما هو هذا اثرا ومضافا الى شيء آخر غير المسمى علة
يكون هو بالذات اثرا حتى يكون هناك امران متغايران احدهما الموجب والآخر باعتبار احدهما شيء والآخر اثر فلا يكون عند تحليل المعلول بالذات الا امرا
فقط دون ثاني لا بضرب من التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات
اليها فقط فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما يدخل
في قوام معلوليته ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان كذلك يتبين ويتحقق ان هذا
المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المعلول مع قطع النظر
عن هوية موجدها فيكون هناك هويتان مستقلتان في التعقل احدهما مفيضا والاخرى مفاضا اذ لو كان كذلك لزم ان
يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة
فانفسخ ما اصلناه من الضابط في كون الشيء علة ومعلولا هف فاذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا
ولاحقا ولا معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا
ومبدأ ومصمودا اليه وملحوقا ومتبوعا هو عين ذاته فاذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة
النورية الوجودية متقدسة عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بامر زائد حال او محل
خارج او داخل وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والارض وبوجوده منشأ العالم الخلق والامر تبين
وتحقق ان لجميع الموجودات اصلا واحدا وسنخا فاردا هو الحقيقة والباقي شؤونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه
اطواره وشؤونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات
القيوم تعالى تكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل وهاهنا
اي عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانساني المتنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق
واضمحلت الكثرات الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام والآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف به
على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود عليه بنحو من الانحاء فليس
الا شأنا من شؤون الواحد القيوم ونعتا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولا ان في الوجود
علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت
العلية المسماة بالعلة وتاثيره الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول

وليتامل ان يقول

والاوهام واصرف العقد العصري في تحصيله لعلك تجد رائحة من مشاعه الحق سبحانه الذاكر واهبه
والعلة بالذات حقيقيا كذا حيث كل معلول الاكمل ادعيت انها هو العلة بالذات حقيقيا
يرتم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حيث كل معلول الاكمل ادعيت انها هو العلة بالذات واذا كان العلة بحسب ذات
انما علة وكذا انما هو المعلول بالذات حقيقة انه معلول واذا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذا كان العلة عين جنس العلة
العلة والعلية من باب المضاف واستحالة الحكاك تعقلها من تعقل ايضا فيه اعني المعلولية ويسمى ان المضاف جنس من الاجناس العالية
والجنس لا يتقوم الا بفصل يحصله فما فيلزم ان يكون الواجب الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته فنقول في التفكك ان
ان المضاف وغيره من امهات الاجناس هي من اقسام الماهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا احدث من تعريفات هذا الاجناس
قيل ان مقولة الجوهر مثلا ماهية حكمها كذا او مقولة الكيف ماهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره والحق كل مفهوم
عقلي لا يمكن تصوره الا مع تصور مفهوم اخر هو من جنس المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن وجوده في الذهن وانما هو محض الوجود
العيني وصرف النور والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظة الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه والحكم بضرب من البرهان على انحاد
البراهين ان الذات الاحدية يكون تاثيرا وسببيتها بعين ذاتها المقدسة وجودا القيومي السطوعي الحقيقي سوى محض تجوهر ذاته
ليلزم التلام في وحدة الذاتية والتركيب في اصل حقيقة الوجوبية من غير ان يستطيع العقل ان يحصل في ذهنه صورة مشابهة لحقيقته
كيف وقد وضح انه لا ماهية له غير الانية الواجبة كرسي نور السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل
بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تاييده وانما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والاذعان
بل هو البرهان على حقيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هوية شخصية ما يكون بحسب الوجود الخارجي بحيث يكون ذهنها
بنفس وجودها الخارجي اضافة الى شيء او يوجب كونها واقعة تحت جنس المضاف انفسخ الاشكالات الواردة في نظائر هذا المقام
ككون الباري عز اسمه عالما او قادرا او مريدا او سميعا او بصيرا وكون الهيولى امرا مستعدا للاشياء الصورية وكون كل عرض ذا استغناء
بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع ان شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي
عرض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهوري وذلك لما افاده وفيه ذا الاضافة عارضة لكل موجود كسائر الموجود
مبدئيا كذا اندفع الاشكال الوارد في اضافة التقدم والتاخر من اجزاء الزمان حيث ان المتضايفين ينبغي ان يكونا معا في
الوجود والمعية ينافي التقدم الذي تعاليه وذلك لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون
بحسب نحو وجودها الخارجي والاضافة انما يعرض لمفهوم الجزءين من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي
بمجموعه لا يابى عن الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يتصور المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان ويحكم عليها عند الالتفات الى ما لها

اي حالها الخارجي بالتقدم والتاخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والانشاء العقلية مجتمعان في الحصول فان شئت خلاف نهايات وقبل الحجاز
الوجودات احكام عجيبة واثار غريبة فلا بعد في ان يكون ميته وعدمه كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثا وبقاء كالحادث
وفي نحو اخر تدريجية الحدوث دفعية البقاء كما في الخيال او في طور اخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في العالم العقلي وانما سلك امر رفع
هذا الاشكال في اجزاء الزمان مسلكا ادق في موضعه انشاء الله تعالى ايا كان منزل قدم ممكن في هذا المقام ويقول اذا كان
وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بتمام الحادثات وقبوله المتغيرات والحوادث كون مجلا
للممكنات بل الحادثات قلت قد ذكرنا ان وجود من قبيل وجود الاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود
الشي في نفسه على وجه الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها اذا اخذت على هذا الوجه وجود في انفسها مغاير لوجود
المحل هي فيها وهنا شمول ليس لما سوى الواحد الحق وجود استقلالي او تعلقي بل وجودات ما ليست الا تطورات الحق
باطواره وتشئونات شئونه الذاتية وايضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلا بد ان يكون له
مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشي والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة زائدة و
كمال شخصية وهو الكمال الاول للشي والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصيته وهو الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي
يحصل الزيادة والنقص على ما فرضنا اصل التقوم واول التمام فكل ما يتصف بصفة فانما يتصف بها لتطرق نقصان في حقه وقصور قبل
هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى او اصل فرضنا التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس
عن هذين القصورين عن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة الغير
متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي بحسب اصل ذاته ولا تصور فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة ذاته ولا
ما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المجيدة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه
صورة لذاته ولا ما ترشح عنه بعد مجده وعلوه لغيره مشابها لحقيقته وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علمه
وعلمه بذاته الاخيرة وكل حالة او صورة فانما يكمل شيء وينفعل منه محل قابل ولا بد لمن يكمل بغير ذاته ولا يتصور شيء من المعاني
بالذات ذاكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء له السلطنة العظمى والقهر الاتم ومن الذي يتسلط عليه الانفعال و
التكميل وتصور ذاته بالخروج عن القوة والتعطيل فيكون له العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغيير والتبديل وايضا لو كان له
كمال ممكن اللحوق فتعرى ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليه عنه مع امكانه الذاتي ما لا يعقل وجود عائق اذ لو عدم مقتض او
كل عدم ثابت لامر ممكن فهو احد هذين الامرين وشيء منهما لا يتصور في حقه اما وجود العائق فلان العائق لشيء عن كماله يجب ان يكون

مضادا له منافيا بموضوعه والواجب لا ضد ولا موضوع له واما وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام
كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن من رتبة
الواجب في نقصان ولو كان في رتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في تلك المرتبة وما هو سبب له يجب ان
يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب هو من نقصه واما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب
بالذات واما الثالث فلان الممتنع لذاته لا يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا يقصر عن
يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره والممتنع لا حظ له من اصل الثبوت فضلا من كماله وقد علمت ان الاخير … الا …
الاخير وبهذا يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي افاده صاحب حكمة الاشراق على …
المستفاد … من معلم الفلاسفة ارسطوطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام الشارح وايراد المورد عليه ومبناه ان الشيء الممكن الوجود
الامتناع علته بحسب ما عاداتها فلا يلزم ان يكون هو الاشرف من الممكنات على تجويز امكان وجوده وتحققه في الخارج اذ ما لم
مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الاشرف هذا فافهم ان … المجال
ضيق المجال عما هو ضيع بحق المقال وعلو المرام عما يطير اليه طاير العقول باجنحة الافكار والافهام علمت ان نسبة الممكنات الى
الواحد الحق ليست نسبة الصفات الى الموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض الى الموضوعات فما ورد من السنة ارباب الذوق …
وقرع سمعك من كلمات اصحاب العرفان وكشف ان العالم اوصاف لجماله او نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا فلعل …
ونظايره تعبير لعبادة عن ادق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال والافتنانهم ارفع من ان لا يتفطنوا بلزوم …
النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته او نعت بعرض لوجوده وبحاجة الى غير ما هو عليه في حقيقة ذاته اما صلا كيف وهم
ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود الا الواحد القهار والحلول مما ينادي بالاثنينية فكل ما قيل في امر
هذه النسبة التي للذات الاحدية القياس الى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للافهام المبعدة من وجه
للاوهام واشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته الى مراتب الكثرة كما هو الاشعار به في فصل الكون …
فان الواحد وحده بتكراره العدد اذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس في العدد الا حقيقة الواحد بشرط لا شيء …
الفرق كما بين الوجود الماخوذ لا بشرط اي حقيقة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه الا باعتبار كليته ووجوده …
كما علمت من قبل وبين الوجود الماخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند …
هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعرى عن التقييد ولو بالتنزيه عن الماهيات الموجبة لنوع من الشر فافهم ثم تفصيل العدد مراتب

مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة والاربعة وغير ذلك الى لا نهاية وليست هذه المراتب اوصافا زايدة على حقيقة العدد كما في
الفصول بالقياس الى الجنس الذي يتمم معناه الابهامي ويقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى
في النوعية لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه اذ التعين …
في انواعه بصرف حقيقته بلا اشتراك والاتفاق فيها فحقيقته من غير لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي او شخصي …
شئونات متنوعة واطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية يجري عليها العقل كما يجري من كل
مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معان ذاتية واوصاف عقلية هي المسماة بالماهيات عند قوم وبالاعيان
الثابتة عند قوم وهي التي قد مر انها ليست في الواقع ولا زايدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار الذهني فايجاد
الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق لظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالاحوال
واللوازم والعوارض الفردية والعادية والصمم والمنطقية مثال الاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات واتصافه بها على الوجه …
المخالف لسائر الاتصافات المستدعية لتغاير من الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الاعيان
احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد والعدد مثال الارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين
وثلث الثلثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال النسب اللازمة التي هي الصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف
من لسان العرفاء على الوجه اللطيف الذي فصل فيه …

حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطايفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة
جميع الاسماء والصفات فيها وتسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعمى ايضا واذا اخذت بشرط شيء فاما ان يؤخذ بشرط جميع
الاشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع
وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة
الربوبية واذا اخذت لا بشرط شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات

الى حال الوجوب والامكان اعلم
ان منشا الابهام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهية والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود …
والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف بالامكان بحسب الذات وكل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات
وقد احاط الامكان انما نشأ من انتساب تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة فمنشا فرض الامكان هو …
الملاحظة العقلية باعتبار جهة هذه الملازمة التفصيلية كما قد سبق بيانه

الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة اعلم ان

اذا معنى في حقائق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة وتسمى الجواهر والتابعة هي الاعراض ومجمعها
الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه التي هي مثال عقلي هو رب النوع
التي هي مثله الصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كالنور من راي افلاطون في المثل النورية وكل مثل انما يقع منه ظل في هذا العالم
الهيولاني كما تقرر وكل ما هو ابعد من هذا العالم الكون في اعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم اتم جوهرية
وانقص فوانا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي على ما هو جوهر مادي انما هو نفس المادة الماخوذ عنها المعنى الجنسي الذي
في الذهن جنس الجواهر وكل واحدة من هذه المراتب الثلث في الجوهرية اي الذهني والعقلي والمادي هي مظاهر الذات
من حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحيثية الاثرية كما ان الذات
لا تزال محتجبة بالصفات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان الذات مع عبارتها من
صفاتها اسم من الاسماء الكلية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن او مبدء من مبادئها
من الصور المنوعة في الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون مظهرا لاسم خاص من الاسماء الكلية بل نقول بوجه عندنا
وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زمان او مكان اليه يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية على نحو
وحدانية يتولد اسماء اخر مركبة المعاني مع حيثية ارتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية
جواهر اخر مركبة منها طبيعية الصورة الطبيعية وكان الاسماء بعضها محيطا بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما ان الاسماء
من الاسماء منحصرة كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص
المادية ايضا غير متناهية وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية الامكانية في اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما تعين منها وصار
موجودا من الموجودات بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشئوناتها المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم
في شان صارت الاعراض متكثرة غير متناهية والاجناس الامهات متناهية وهذا التحقيق منبه على ان الصفات من
حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الاسماء اي باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق متميزة بعضها عن
بعض والكثرة بحسب الذات وحدانية الوجود والجميع ايضا اشتراك في مطلق كونها اسماء غير ان لها بحسب المفهوم كما ان معاني
حقائق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود الجوهر وشركة في معنى العرضية الزائدة وجودا على
الجوهر ان كل ما في الوجود دليل واية على ما في الغيب   اياك ولن تظن ان ظاهر تلك التعبيرات مقالات
القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية او التخيلات الشعرية

الشعرية باسماعهم وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات الحقة الحكمية ناش من قصور الناظرين وقلة شعورهم
بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة
في الاشياء التي يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذي السبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقيني بذوات الاسباب لا يحصل الا من
جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا كذلك فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع في كلام بعض منهم
فقد لا يدرك بالمشاهدة معناه ان كثيرا مما يثبت بها والا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي فمن هنا يلاحظ السابقة
فيما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكشفهم الحقيقة بروحها الطاهرة من انوار النبوة ومشكاة الولاية العامة بمراتب الوجود ونورها
ولذلك لا يحاشى عن اظهارها والكتمان لمتفلسفين ومقلدهم ما يبون عن شأن العادات ان اردت الاطلاع على حقيقة ما ذكر
فتشوق الى ان يبين لك مطابقة ما فيه مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق في هذه لما يتوهم انها يخالف مقتضى الفكر
لتقيس عليه غيره ولا تنسى عن ذلك ان ارباب الحقائق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع صفة من
الصفات او تجل من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غير ذاته
بوجه عند العرفاء عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع
النظر عن انضمام معنى او اعتبار كيفية وحالة غيرها مصداق الحمل مفهومات تلك الصفات لا ان تكون في اتصافه بشيء منها
مفتقرا الى عروض معنى وجودية كما في حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلبي كحمل الاعمى على الانسان او معنى نسبي كحمل الفوقية على
السماء او اعتبار تحقق الذات لصدوره عن الجاعل كما في حمل الذاتيات على الموضوع او تعلق الجاعل كما في حمل الوجود على الماهيات
الممكنات وهؤلاء العرفاء ايضا لا يقولون بغيرية صفاته تعالى لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات ومعانيها
الكلية الانتزاعية الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا اقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع
لا ريب فيه ومن هنا يعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اي اعتبار الهوية والوجود و
اعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة امكان تلك
الاسماء او تعدد الواجب او جهة الامكانية فيه والتركيب في ذاته من جهتين القبول والفعل تعالى ذاته عن علو قدسي عن
المعاني علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان في الذات والاصالة في نحو من انحاء الوجودات
لا في المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا المجعولية واللامجعولية انما تتحققان في حقيقة الوجود لا في المعاني الكلية
فهي كانها في المجعولية تابعة للموجود وفي العرض فكذا في اللامجعولية واسماء الله تعالى غير مجعولة والا مجعولة فلا يلزم من

تعدد اصلا لا في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفصال في الذات ولا الكثرة جهات
التأثير المطلق فان الصادر في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول او بسبب تعدد الايجاد هو تعدد جهات الوجود
واذ ليس ظلمة ان تعددت معاني الصفات التي يصدق بها ذات احدية بسيطة صرفة بحسب نفس الامر فقد تحقق بنور البرهان
والعيان ان الذات الالهية مشتركة من الاسماء الحسنى كلها والكثير فيها حسب كثرة الصفات وذلك الكثرة اعتبارية
العينية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى وبها مع كثرتها العقلية فيها على نحو بساطة غاية
البساطة لان الذات الاحدية والهوية الوجودية لسابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها يتصف عند العقل بصفاتها
المكثرة الكائنة والنسبة تعين بها شؤون الحق وتجلياته وقد مر مرارا انها ليست موجودات عينية ولا تدخل في الوجود الا
اصلا فهي ثابتة في العقل معدومة في العين ولها الاحكام والآثار بوجه عرضي كما قد ذكرنا ان الاثر في الحقيقة لا يكون الا
ولكن كثرتها العقلية تؤدي الى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع الى وحدة حقيقية في الكل والكثير بوجه يرجع الى الكثرة بعلم
الذاتي لان علمه الذاتي اوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة احديته ثم الجود الالهي وفيضه الاقدس اقتضى ظهور الذات
بكل منها على انفرادها متعينا في حضرة العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل الكثرة بهذا الوجه
في اثبات الكثرة في الحقائق الامكانية ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا
بحر مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم في اثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود وحدة شخصية ان ماهيات
الممكنات امور اعتبارية محضة وحقائقها اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار ان هؤلاء الناظرين في كلامهم
من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين
وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتعددة بهياكلها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتقنة والمجامع الكاملة
المشاهدة في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا
الواقع من كثير من حقائق ايضا ثم ان لكل منها آثارا مخصوصة ولا نعني بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجي ولا نعني بالكثرة الا
تعدد الاحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه وما تراءى من ظواهر كلام الصوفية ان الممكنات امور
اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في هذه المعارف فاراد ان يتفطن باغراضهم
ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الاوزان
او اختلالها من نحو الوحدة الاعتبارية فاعلم ان كثيرا من … الباطل المعاني العرفانية لا يلائم مباينة …

والاستحقاق فطري … ان شيئا ما اللطفاء من ان كل ممكن من الممكنات زوج تركيبي له جهة كون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو
موجود وواجب بغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة اخرى بها يتعين هويته
هويتها الوجودية وهي اعتبار كونه في اي درجة من درجات الوجود قوة وضعفا كمالا ونقصا فان ممكنية الممكن انما نبعت من نزوله
عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود
المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالماهيات والاعيان
الثابتة فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فاذن منها ملاحظات
عقلية لها احكام مختلفة الاولى ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى مادة التعين فهو بهذا الاعتبار نحو
ممكن واقع في حد خاص من حدود الموجودات والثاني ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود
وان حقيقة الواجب عند الصوفية لوحدة مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار
والعدم لا تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقا لا بشرط الاطلاق والا لا في
والكون عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه وسريانه في جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شيء الذي ليس
شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه غير ما حقيقته المراتب متفاوتة ملاحظة نفس تعينها الممكنة عن طبيعة الوجود وهو
جهة تعينها الذي هو اعتباري محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا غبار عليه لان عند التحليل
… بعد افراز نسج الوجود عن الممكن امر متحقق في الواقع الا بمجرد الاختراع الذهني فالحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن
منشأ وجودها وملاك تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها التعينات الاعتبارية فالمعدود في
عليها انها موجودات حقيقة لكن باعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فوجودها حقيقي وتعددها اعتباري والممكنات الثابتة
قاصرة من ادراك هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الاذهان ويختلط عند العقول ولهذا طعنوا في كلام هؤلاء
الاكابر بانها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة خصوصا في المعارف التي ثبت فيه تعدد العقول
والنفوس والصور والاجرام وانحاء وجودها المتخالفة المتباينة اشد التخالف قول من اعتذر من قبلهم ان كلام اهل العقل انما
هو عند طور وراء طور العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنية نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة
لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول لاستبطانها في … والداره وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لان شيئا من المطالب
الحقة مما يصح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم ان العقل حاكم كيف والامور الجلية واللوازم

البسيطة من غير تعقل وتصرف خارجي مع عدم مانع وباعث عرضي لكون بطلانه قطعيا اذا بطل الاستدلال في الموجودات البسيطة الصادرة من محض
فيض الحق دون المناسبات والتعليلات الحاصلة من تصرف الخيال وشيطنة الواهمة وحيلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله التي
لا تبديل لها مما لحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الاصلية قال الشيخ الفاضل ابن تركة اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته
نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل
فهو اخس من ان يخاطب فليترك وجهله وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب
فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم امثال هؤلاء
الاكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقتضي الحاكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته فالحق ان من له
قدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات راسا ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية المنافية
للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب الثلث في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة في التوحيد ان لا يرى في الوجود
الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه فني عن
نفسه فلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان
هذا غاية علوم المكاشفات وان الوجود الحقيقي واحد وان الكثرة فيه في حق من يفرق نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء
والارض وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد واسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة
استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع اخر من المشاهدة والاعتبار واحدا
وهذا كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه وجسده وسائر اعضائه وهو باعتبار اخر ومشاهدة اخرى واحد ويقول انه انسان
واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده
والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة
في تفرقة وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد وباعتبار اخر سواه كثير
بعضه اشد كثرة من بعض والانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة واحدا ويستفيد من هذا الكلام ترك الانكار
والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما آمنت به
صفتك كما انك اذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان لم تكن نبيا وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق
سبحانه تارة يدوم وتارة يطرأ كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه وقال في موضع آخر

في موضع آخر في كتاب الاحياء واما من قويت بصيرته ولم تضعف منته فانه في حال اعتدال امره لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه
ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من آثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الافعال
كلها ومن هذه حالته لا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث
انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا الى غيره كمن نظر في شعر انسان او خطه او تصنيفه وراى فيه الشاعر والكاتب والمصنف وراى
آثاره من حيث انها آثاره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر الى غير المصنف وكل العالم
تصنيف الله تعالى فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا عارفا الا بالله
ولا محبا الا له بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني
في نفسه واليه الاشارة بقول من قال كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوي الابصار اشكلت لضعف الافهام
عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم و
اعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا الحبر القمقام الموسوم عند الانام بالامام
حجة الاسلام ليكون تنبيها لقلوب السالكين مسالك الايمان ودفعا لما يتوهمه بعض منهم ان هذا التوحيد مخالف
للشرع والعقل اما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات واما الشرع فلان مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات
وتخالف النشآت واثبات الافعال للعباد ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما اكتسبنا وما نقلنا
من كلام هذا النحرير ان هذه وجوه متعددة فيها الكثرات انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود
مطلق الذي يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الموجود الصرف البحت الذي لا ثبوت بمعنى اخر في ذاته ولا تعين له حقيقة في
اصلا فليس لها الا فاضات نفسه ورشحات بنانه منبعث عنها الماهيات والاحكام الثابتة لمطابقة الواقع الا ان فنائها
موجوديتها وتحققها ليس الا في ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الغني عما سواه وتسمع لهذا زيادة توضيح
في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتكثرة والحقائق الخاصة اعلم ان للاشياء في الموجودية ثلث مراتب
الموجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق
والذات الاحدية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة ولا ادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات
الموجودة في العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك وهو قبل
جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه

وآثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس بمحدود ولا مقيد بتعين ولا اطلاق حتى يكون موجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات او
لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق امر سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف
والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتحدد في وصف او اسم او تعين او غير ذلك حتى عن هذه السلوب باعتبار
انها اعتبارات عقلية   الوجود المطلق بغيره هو الوجود المقيد بوصف زايد والمنعوت باحكام محدودة كالعقول
والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة
هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فان الوجود محض التحصيل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا
او عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية اي مبدأ للاعداد فانه حقيقة
منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتأخر
والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعينا
بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقايق الخارجية ينبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل
العالم وفلك الحياة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقايق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات
المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم
انه كلي وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الا اشارات على سبيل التمثيل
والتشبيه وبهذا امتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والاشارة الا من قبل آثاره ولوازمه ولهذا قيل نسبة هذا الوجود
الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص و
الانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه ومبعدة من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما مر مرارا غير الوجود الانتزاعي
الاثباتي العام البديهي المتصور الذهني الذي علمت انه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على
اكثر اصحاب البحوث سيما المتأخرين واما العرفاء فكلامهم مشحون بتصريحاته كما قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي
ان هو الوجود بالمعنى الثالث وشبهه بالمادة بقوله الوجود مادة الممكن والهيئة الماهيات والحكمة الموجدة العليم الحكيم على وفق ما كان
في علمه بتميز هذه العبارة والعرش العام هو نفس الاتحاد عند تقيده بقيد الامكان وبعده عن حضرة الوجود والشرقي الى
الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محيي الدين الاعرابي الحاتمي قدس الله سره في مواضع من كتبه نفس الرحمن
والهباء والعماء   قد ثبت مما ذكرناه انه اذا اطلق في عرف قدماء الوجود المطلق على الحق الواجب يكون

يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول اي الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الاخير والا لزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى واكثر ما نشأ
ومثل الاشتباه من تمييز المشتبهين من الضلالات والعقايد الفاسدة من الالحاد والاباحة والحلول والاتصاف الحق الاول
بصفات الممكنات وصيرورته محل النقايص والحادثات فعلم ان الشرك الصرف والتقديس المحض كما رآه المحجوبون من الحكماء
وجمهور ارباب الشرايع والفضلاء من الاسلاميين ليس على الوجه المقرر بل ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما
كما قيل   من لم يذق لم يحصل بصيرة   وليس يدريه الا من له بصر   وللاشارة الى هذه المراتب الثلث وكونها غير
من كل منها بعينها الوجود العام التجلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود
المطلق فعله والوجود المقيد اثره وليس المراد من الوجود المطلق العام الاثر امي بل الانبساط وذكر الشيخ العارف صدر
الدين القونوي في كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل ومن حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس هو
جميع تلك الحقايق يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات وهذا من تسمية الشيء باعم اوصافه واولها حكما
فهو المدرك تقريبا وتفهيما لان في ذلك اسم مطابق للامر في نفسه وذكر ايضا في تفسير فاتحة الكتاب اشارة الى المرتبة
الاولى الواجبة بقوله فهو مجهول لا يرى اثره ولا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضي الله عنه في رسالته والمجمع بالاجمال الاجوبة
لعينه وله الحكم ليس للآحاد   في اول انشائه من الوجود الحق المتحقق والصورت بحسابه تلك المراتب
الثلث علمت ان اول انشائه من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الكمالات والنعوت
الجمالية والجلالية باحدية وفردانية هو الموجود المنبسط الذي يقال له العماء مرتبة الجمع وحقيقة الحقايق وحضرة احدية الجمع وقد
يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء الى العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة
الالهية وهذه المشابهة ليست علية لان العلية من حيث كونها علة تقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما تحصل بالقياس
الى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابتة كما ان الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له
وحدة نحو خاص لساير الوحدات العددية والنوعية والجنسية لانها مصححة جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجب
من حيث الاسم الله المتضمن لساير الاسماء مشاكلة الوجود المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه
الحسنى المندمجة في الاسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع والامام الائمة يؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق
والمناسب بين الحق والخلق انما ثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد كلام حق بالقياس الى الوجودات المتعينة لمشابهته المتخالفة الا ان ما لاولية بينها بالقياس الى ساير الصوادر

المنافية لذات الوجود والاعتبار بجعل الذهن لتعقل الاول اي الوجود المطلق مرتبة جامعة ومرتبة منشأ الامكان يكتسبان اول مبا
هو الوجود المطلق المنبسط وفي مرتبة بحسب كل مرتبة مرتبة خاصة وشرائط خاص وجهة امكان خاص وكان الذات الواجبة باعتبارية
ذاتية مقدس عن الاوصاف والاعتبارات فرضها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة الاسم الله جميع الاسماء والصفات التي
ليست خارجة عن ذاته بل هي مع احديتها الوجودية جامعة لمعقولياتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبارات حقيقية ونسبية غير متناهية
والاعيان الخاصة الا ان لها في كل مرتبة من المراتب الذاتية هوية خاصة لها لازم خاص وكذلك المهيات كما علمت من انها متحدة مع
انحاء الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتاثير انما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق اي نفس الوجود الخاص لا كونها
اي اتحاده بهويته المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود ومهيته فالاحدية الواجبية منشا الوجود المطلق والواحدية
الاسمائية الا العالم وجودا ومهية فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر وما تاثيره وهو
ينافي التاثير والايجاد   لما كررت الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود المطلق لاشتراك على معان منها
ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدري
الذهني فقد تبين ان الوجود بهذا المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على ذات لصاحب على فرض انه والذي هو اصل الذوات وهذه
الحقائق الوجودات بهذا المعنى من الوجود حال الكون النسبي والحصول والوجود الاثباتي كما في قولك ان [illegible] موجود شايع
وركيكات هذا الوجود النسبي كثيرا يجتمع مع العدم بخلاف الحقيقة كما تقول انه موجود في البيت معدوم في السوق [illegible]
يصف العدم ذا وجود له في الحكم تعالى تقيده بالحكم وكان اطلاق الوجود عليه المعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من
المشايخ الموحدين كالشيخ محيي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرا يطلق الشيخ
وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم الظل والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الاحدية وكثيرا يطلق صاحب
العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى واني الظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما نشأ عن هذا الاشتراك في لفظ
الموجب للاشتباه والمغالطة ومن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اسرارنامه حيث قال

آن خداوندی که هستی ذات اوست   جمله اشیا مصحف آیات اوست   وقال الفردوسی الطوسی في ديباچه كتابه
جهان را بلندی و پستی تویی   ندانم چه‌ای هر چه هستی تویی   وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي
ما عدمهاییم و هستیهای ما   تو وجود مطلقی هستی نما   واما عند علماء الظاهر واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء
عليه تعالى التوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود بل الوجود ايضا عندهم على ذاته تعالى الا بقية [illegible]

واما اطلاقه توقيفية خلاف الاصل الخلاف المحض بينهم في ان كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه ولا نقصا للواجب فهل يجوز
اطلاقه عليه ام الاصل والاقل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيء وغيرهما بين الواجب والممكنات واما ذكره صاحب العروة
من ان الذات الواجبة وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومهما الانتزاعي بحمل منع
اطلاق الوجود على الواجب تعالى وتكفيره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر ذهني ليس عينا
لذات الاحدية الاحد فلا يصح حمله عليها حمل هو هو اوليا ذاتيا اولا لكن حمل كلامه ولكن الاكابر المحققين على الوجه الذي حملوه عليهم
تكفيره بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص والشياع وان كنه
ذاته الاحدية بالكنه الطريق خاص عند العرفاء وهو ادراك الحق الحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن
[illegible] في كتبهم ورسائلهم بالاشارة فيما صح لديه انه لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايخ ولا مخالفة بينهم في انه تم حقيقة الوجود الظهور
لان [illegible] بعض المتاخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ في
العربي وتلميذه صدر الدين القونوي يرجع الى الخلاف لفظي مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها
ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلامه ان الوجود الحق هو الله تعالى الوجود المطلق [illegible]
كما ذكرناه وظاهر ان الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه يرجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق مع [illegible]
المباينات فيصدق عليه انه المنعوت بكل نعت كما هو شأني بيان المرتبة الثالثة في الوجود ويؤيده التعميم كل نعت اذ من جملة
نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن سمات الحدوث و
سمات الكائنات واما ان يكون مراده هو الوجود البحت الواجبي واما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت لكل نعت كمالي الوجود
واجبه هي عين ذاته فان ذاته باعتبار ذاته لا بانضمام صفة وحيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه الحقيقية ونعوت الكمالية
او اراد به انه المنعوت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته اي في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته
التي هي مراتب شؤونه ومنازل شؤوناته من جهة سعة رحمته ونفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته ومنها ما قال في موضع
آخر من كتابه ليس في نفس الامر الا وجود الحق فكتب المحشي بل لكن [illegible] من فيض وجوده [illegible] فيض وجود مطلق [illegible]
وجود مقيد والمظاهر وجود مقيد للفيض وجود حق وقال في موضع آخر هذا الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي بل الموجود الحق
والفعل وجود مطلق والاثر وجود مقيد وقال ايضا فيه بعد تحقيق الوجود المطلق والمقيد [illegible] ولقد ضل [illegible]
الخلق ان ثبت له وتعلقه فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء

وكتب المحشي في حاشيته على اسلت لكن تنبيها على هذا القول الى غير ذلك من الموهمات التي يرجع كل منها الى مجرد سلب الاحديات
وتباين العادات في التصريح والتعريض وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والهوية وغيرها اذ قد يطلق ويراد بها نفس
وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه الماهية وعينيه الثابتة ويقع من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار ارادة احد من معنى الوجود الحق والمطلق
والافتراق كل في الحواشي التي كتبناها على المعترض على الموهمات تقتضي عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في اصل الوجود ولما
كان هو التوحيد الخاصي من خواص اهل الله وراء طور العقول الفكرية قبل ان تحقق بنور الهداية الربانية يصعب عليهم
بالوفق من موهمات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا ترى في ظواهر كلامهم اختلافات وشك فيه اختلافات بحسب
الظاهر قد وقع الكتاب الالهي والاحاديث النبوية وجعل كل طائفة من المليين مستند اعتقاده كتاب الحديث على
عقائدهم وتباين آرائهم والكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السائرين
للاشارة الى توحيد الخواص واما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى
اسرار طائفة من صفوته واخرسهم عن نعته واعجزهم عن بثه فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا الطريق وان زخرفوا
له عباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة الى ان التوحيد شخص
وارباب الاحوال واليه قصد اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون في عين الجمع عليه اصطلحت الاشارة ثم لم ينطق عنه لسان
اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير اليه مكون او قد نقلت من توحيد الصوفية شعر ما وحد الواحد من واحد اذ كل
من وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد
في التنصيص على حدوثية الممكنات بحسب اعيان ماهياتها كما انك قد اثبت من تضاعيف ما قرع سمعك سابقا
سبحانه توحيدا خاصيا واذ حقق ان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للماهيات والاعيان الامكانية وجود
حقيقي انما موجوديتها باصطباغها بنور الوجود ومعقوليتها بنحو من انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع
المظاهر والماهيات والمشهود في كل الشؤون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد
شؤونه وكثرة حيثياته والماهية الحاصلة كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية وغيرها في
كونها مما لا اصل لها في الوجود عينا وانه قد تبين قول المحققين ان المصداق في حمل شيء من الماهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك
الذات بشرط موجوديتها العيني والذهني في حمل ذلك الاعتبارات مفهومات الاشياء العامة من غير شرط وانه
بازاء الماهيات الخاصة امور عينية هي نفس الوجود اعتبارا ولا يوجد بازاء الممكنة والشيئية ومفهوم الماهية شيء في الخارج والحاصل ان

ان الماهيات الحاصلة حكاية للوجود وتلك المعاني الحكاية حكاية لحال الماهيات في انفسها والتعيلات يشتركان في انها
ليستا من الذوات العينية التي تعلق بها الشهود ويتأثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات وكذا الماهيات
ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق وانما سرى التوحيد للوجود والكثرة والتمييز للعلم اذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود
معاني كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته وذاته هو مسمى بغيب الغيوب وظهور بذاته لغيره بنوره سموات
الارواح واراضي الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور الظاهر باحكام الماهيات والاعيان ونسبتها
الماهيات الغير المجعولة وبما لقبها من ان دون تعلق جعل وتاثير كما اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة
بالعرض لا بالذات فينعكس احكام كل من الماهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مرآة لظهور احكام الاخر فلا تعدد
تكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى فما امرنا الا واحدة كلمح البصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا
في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر منه الماهيات بلا جعل وتاثير فيها وبتعدد الماهيات يتكثر ذلك النور كتكثر النور
الشمسي بتعدد المشبكات والروازن فالخلف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان الماهيات الامكانية
امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المعاد من كلمة ليس داخل فيها ولا بمعنى من الاعتبارات الذهنية والمجهولات
الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لان ما لا يكون وجودا او موجودا
في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره وشؤونه وانحاؤه والماهيات
موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعقلها في العقل بمرآة الوجود ولظهوره باطوارها كما قيل شعر وجود اندر
كمال خويش ساريست تعينها امور اعتباريست فحقائق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا وشمولها
الوجود وليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها انما هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها
الامكانات الحاصلة لها من مراتب الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية سيه روئى ز ممكن در دو
عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات
واضحة بل تصريحات على عدمية الممكنات ازلا وابدا وكفاك في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال
الشيخ العالم الغزالي قدس سره في تفسير الآية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فرادا بالمشاهدة
العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا
وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي

يسري اليه الوجود من الاول الحق الى موجود الا في ذاته لكن من الوجه الذي هو موجود فيكون الموجود وجهان فقط ولكل شيء
وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فان كل شيء
هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب العرفا كالشيخ ابن العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق حدوث الممكنات وبيان حقيقتها
وهذا مبنيهم على المشاهدة والعيان قالوا نحن اذا عاينا وعقبا اعتقادنا على ما يرد من القران والحديث في حدوث العالم
على ظواهر مدلولاتها من غير تاويل فعلمنا انها الحق بلا شبهة وريب وان كان تاويلات المتكلمين والظاهريين من
العلماء في القران والحديث مخالفة لما كشفنا لما انكرنا والقه مطرحا وحملنا الآيات والاحاديث على مدلولها
الظاهر ومدلولها الاول كما هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم في ذاته تعالى
وصفاته الالهية قال بعض العلماء المعتقد اجراء الاخبار على ما جاءت من غير تاويل ولا تعطيل ومراده من التاويل حمل الكلام على
غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبول ذلك الخبر كما في هذا البيت   بيت ره دو صنف [illegible]
نطق تشبيه وحاشا تعطيل ونسمع من كثير المأولين في الآيات والاخبار واكثر اهل الشرع قائلون ان ظواهر معاني القران
والحديث حق وصدق وكذلك لها مفهومات وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منها ويؤيده ما وقع في كلامهم
ان القران ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الآيات والاخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الاولى من دون تجسيم
وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبا لتحير الخلق وضلالهم والناس
في فهم متشابهات القران والحديث على ثلث طبقات الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوا على معناها
الاول من دون ان يخرجوه بعضا او نقصا والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي من العلماء والظاهريون من الحكماء
الاسلاميين وهم يأولون تلك الآيات والاحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومعتقداتهم المحجية حيث لم يرتق
عقولهم من طور البحث ولم يتعدوا الفهم واسرارهم الى وراء طور العقل الفكري والعلم النظري والطبقة الثالثة وهم الجماعة
من اهل اللغة والحديث واسم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه المادة المظلمة فذهبوا الى ان الله
جسم وجسماني تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الاتقن حال اكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطبقة
الثالثة كما صرح صاحب الاحياء في جواهر القران وذكر في كتاب الاحياء ما يدل على ان المتقي حيث قال لن يكن شبيها معلقا
منزها مقدسا محالا كما قال لن يهود باسرها والاقلام التورية وظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها
منزها ومقدسا فلا ينبغي لهم ان يكونوا شبيها معلقا والحق ان كلا من طريقي اهل التقصير المأول والمشبه انحراف

انحراف من الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما ينظرون في المظاهر بعين العور لكن المجسمة ادنى
والمؤولة بالعين اليمنى واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين والبصيرتين يعلم ان لكل ممكن زوج تركيبي وجهان وجه الى نفسه ووجه
الى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه الفائض على كل شيء والظاهر في كل شيء فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة
وجلال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق فيعلم ان ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولا شان الا قابلية الشئون والتجليات
وهي في ذواتها اعدام وقوابل فيتجلى الهياكل شخص واحد وصور ودثور كالالسان تجلى له الحق بلسان حاله في جلوات الكمون عن
الوجود ويستغفرها من لون الكون ويقبلها اشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود في ذواتها   رق الزجاج ورقت
الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانه خمر ولا قدح وكانها قدح ولا خمر   ان بعض الجهلة من المتصوفة
المقلدين الذين لم يسلكوا طريق العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم
على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة
عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية وهو الظاهر المجموع بدونه وهو حقيقة الانسان الكبير
الكتاب المبين الذي هو الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة عنه وذلك القول كفر فضيح وزندقة لا يتفوه به من له
ادنى رتبة من العلم ونسبة هذا الامر الشنيع الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم تحاشي عنه سرائرهم و
ضمائرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة هو ان الاكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة
على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الكوني ويحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة ويجري
عليه احكامها فمن ذلك قول الشيخ العربي في الفتوحات المكية كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي
في تفسيره للفاتحة والنبي الخارج عن دائرة الوجود والجعل وما قال في مفتاح الغيب الوجود تجل من تجليات غيب الهوية
معين كما في الاحوال الذاتية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد ان فوق عالم الطبيعة عالم العدم
المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث فيا ابي في الظلمات توجد عين الحياة وهذا القول منه اشارة الى ما قاله من ارتفع
المعارج واعلم ان فوق عالم الحياة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه الشي فظهر انه يكون مرادهم
من العدم ما يقابل الوجود من الوجود المطلق ان لم يكن فيه الاطلاق على سبيل التحصيل على المجاز لان الوجود في عرفهم ما يكون
مبدا الاثار ومنشأ الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما مخترعا عنه وكلما يكون للعقل سبيل الى
معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب حيث لا يكون لاحد من الخلق قدم

في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان وهو بهذا المعنى اخص من الوجود الذي
فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره ولكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما
هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان ثم انه يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية الصرفة المعبر عنها بالكنز المخفي في الحديث المشهور
ويظهر بعد هذا الظهور على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور في المظاهر المعبر عنها بالمعروفية وهذا الظهور الثانوي هو شأن
الذات المقبوسة في المرائي الخلقية والغيبية والحسية فيدرك كل شاهد وعارف ومشاعر كل ذكي وبليد وعالم وجاهل على حسب
درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصانا والكثرة والتفاوت في الشئونات لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم
الكمال الواجبي ولا يغير الوجود الثابت الازلي كما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولهذا قيل وما الوجه
الا واحد غير انه   اذا انت عددت المرايا تعددا

في الاشارة الى بعض جهات الشرور عن الوجود الحقيقي

اعلم ان شيئية الممكن تكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية وهي المعبر عنده بالثبوت فالاولى عبارة عن ظهور
الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود
منه والحكم بها عليه بحسب نفس معيته في ذلك الوجود في اي ظرف كان خارجا او ذهنا من غير تخلل جعل وتأثير في ذلك
انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمه المعتزلة على ما هو رأي المحققين من المشائين وقد علمت ان موجودية الماهيات
ليست بان يصير الوجود صفة لها بل ان يصير معقولة من الوجود ومتحدة فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره
مرارا وبهذه الشيئية تمتاز شيئية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الوجودي وتستعد لكن تدخل في الوجود باذن ربها كما
اشير اليه في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون لا يقال ان حيثية كل ممكن على ما قررتم هي عين وجوده
وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون شيئا عدما عليه فانه قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية
فيها علم الحق الاولي بذاته وتعقله المراتب الآتية وشئونه فتلك الوجودات قبل ان تنزلت وتعددت وتفصلت كان
لها في تلك المرتبة السابقة آثار وصفات ذاتية تنبعث عنها الماهيات والاعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة لوازم
للوجودات الخاصة الموجودة فيها باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم و
ان معلوميتها الاول على نحو الوجه اي باعتبار ثبوتها تبعا للوجودات الحقائق الامكانية في علم الحق تعالى فتلك الظهور
تلك الوجودات في المراتب المتأخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا انفصلت
الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات مهية من الماهيات من غير ا

من غير انكشاف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل متميز مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من
المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوبة هي اليها في مرتبة علمه تعالى فالاعيان خارجة لوجوده
تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الاشياء اجمالا وبماهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلة عن وجوده الحق
اذ العلم والعلة التامة مستلزمة للعلم بمعلولاتها كما ستعرف بمعونة برهان من ذي قبل ان شاء الله تعالى واما في الخارج فذلك لان
الفائض المجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات والماهيات انما هي في الفيضان والجعل العرضي فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان
موجودية الاعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للامر الواجبي المدخول في دار الوجود عبارة عن ظهورها بحكم سنا
نور الوجود ولا ... غير مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر
لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها فلا يلزم التناقض فهذه الشيئية المذكورة في قوله
كان الله ولم يكن معه شيء ومعلوم ان ليس للماهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية
الا على ضرب من المجاز ولاجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة العارفة المحقق ابو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله ولم
يكن معه شيء قال الآن كما كان وذكر الشيخ علاء الدين في رسالة فوائد العقائد في صفة اهل الله هم الذين يصلون
الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد ويشاهدون جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون ان الآن
كما كان ثم قال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه والعبد كشف له ذلك الا وجهه واعلن كل من عليها فان من غير شك
وتخمين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان الماهيات والاعيان الثابتة وان
لم تكن موجودة بذاتها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفاصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي
هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ لاحكام الكثرة والامكان وسائر النقائص والذمائم اللازمة لها
من تلك الحيثية ويرجع اليها الشرور والآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل فيصير منشأ الاعتبار ...
للحق عن نسبة النقائص اليه فعدم اعتبار الاعيان والماهيات اصلا منشأ للضلالة والحيرة والالحاد وابطال الحكمة
والشريعة اذ باعتبار شيئية الماهيات واستعداداتها اللازمة لها يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور في العالم
وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده ومنها سر القدر على ان بعض المحققين
من الموحدين جعل شيئية الاعيان من جملة شئونه باعتبار بطونه وعلمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة
سابقة على ظهورها لكن الخوض في فتح هذه المسألة تحير العقول الضعيفة وقل من العلماء من لا يكون فيه الحيرة مضرة

عليه وثمرة صدقه ارسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات قدمه فلا زالق به عن سنن الحق وصراطه المستقيم والى ذلك اشار الشيخ
بقوله وانكشاف سوء الفهم من الحكام ذاته الكاشفة في حد ذاته ولكن به فارق معرفة الكمل وبهذا بحار لا ساحل لها ولا مخلص
منها الا لمن شاء الله وقال ايضا مطلق الظهور حكما للاشياء ومطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتعين الثبوتي
وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف
للظهور وتعينه في مرتبة اخرى وحكمه ايضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة اخرى وان لحصول الاشتراك في الظهور من ان جامع
غير الذي امتاز به كل منها عن الاخر فاثبات الشيء في شيء من شيء لشرط او شروط والنفي عنه لا بشرط له والنفي عنه بعدم ذلك
الشرط او الشروط ومن تكاثر الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك واحكام الوجود من حيث كل تعين ونسبة الى
كل معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان كانت الاصول اليها متناهية

فيه يستانف الكلام من سبيل اخر في كيفية لحوق الشرور والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية لعلك
قد فطنت مما سلف وذكره بان تجلي الوجود الحق الاحدي على مهية من المهيات المتباينة بحسب مفهوماتها وشيئياتها
وقذف الحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده واحتجابه احتجابية ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في
كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا ان تلك الصفات والنعوت الذاتية
المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون
المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا المهية فالتخالف بين المهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنحو الشدة والضعف
والتقدم والتاخر والعلو والدنو باعتبار الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسب كالماء الواحد في المواضع المختلفة
فيه عذب فرات وملح اجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الالوان قال
الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الاحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا من الوجوه
المثلثة القبيحة وكان في غاية اللطف فان ظهوره وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية
المتعين والمرتبة المعينة تعينه وظهوره انتهى فقد ظهر ان كل ما ينسب الى المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المحمودة فهو
ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه اذ لكل موجود جهتين جهة ذات وهوية وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على
المهيات وله الحمد والشكر على افاضة الخير على الاشياء واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين مهيته ووجوده حيثية الامكان والعدم
ووجوب غيري وصحة اثبات ما نسب اليه له وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية في

الاشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي المهيات فقد دريت ان الشرية والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه عليهم السلام
الى قسمين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما باعتبار شأنين فاول فالايجاد والافاضة والفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف
والرحمة من جنب الله وقدرته وتمامه والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل
الخلق واستعداداتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال از آن جانب بود ایجاد و تکمیل | وزین جانب بود
هر لحظه تبدیل والتفاوت في القوابل والحقائق الامكانية والمهيات انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه من الفيض
الاقدس المسمى بالقضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الاتم الافضل من حيث
كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك المهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب اوقاتها
المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم الفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي اذ القدر تابع لعلم الله تعالى فكلاهما ابدي
غير منفك عن ذاته وهذا لا ينافي حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض اخر كما ستطلع عليه ان شاء الله
عند معرفة الزمان والدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني الى مبدع الكل على وجه مقدس عن وجوب تغير الا في ذاته ولا في صفاته ولا في
افعاله من حيث انها افعاله وعند بيان علمه بالزمانيات والمكانيات على الوجه الاقدس الشمولي تبين كيفية كلامه تعالى
مع ملائكته ورسله على وجه الذي يقوله الاشاعرة والحاصل ان النقايص والذمائم في وجودات الممكنات ترجع الى خصوصيات
المحال والقوابل لا الى الوجود بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله
العزيز احديهما قوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تعالى قل كل من عند الله
وما احسن ما وقع متصلا بهذه الآية ايماء الى لطافة هذه المسألة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وكذلك الكلام في العلية
والمعلول فقد اشكل على الناس تعويضها وبعد غورها فان العلوات انما هي آثار على وجه العلل وفيها كلام من ذلك والا
ما ترى العلماء جارين فيها فمنهم من اثبت الاسباب ومنهم من نفيه وكذا قيل ان الناس في هذه المسئلة بين جاري
جاهل ومن استشفى من هذا الداء العضال ومرضه التي لا يخلص منها الا المخلصون اصبح موحدا لا ينافي توحيده رؤية الاسباب
وخلاصة تحقيق هذا المقام ان لكل شيء كما ان وجودها خاصا الى رب الارباب ومسبب الاسباب يسبحه وينزهه ويحمده والتأثير الذي
يسند من الاسباب انما هو من اسم من اسمائه الحسنى الذي هو الابسب مظهره ومسبح له سبحانه الذاكرة في مرتبة لا من نفس ذاتها
الكاثفة فانها فاسدة فاختلاف الحقايق في الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقايص ترجع الى
خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها وبين المراتب في المراتب المتاخرة عند نزول جهة الوجود

ولسان جميع الشرائع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير بالعلاقة يضاف الى الحق تعالى ولزوم كل شر ونقص ولو باعتبار الاحكام
يضاف الى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن
اضاف المرض الى نفسه والشفاء اليه تعالى وفي قوله ايضا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم نسب
الى ان العذاب بالخصوص الحاصل من جهة الشقية ليس من قبل الحق الاول بل من جهة الاستعداد لكون العقوبة من نتايج اعمالهم
وجعلها من لوازم اخلاقها الردية فكانها هي التي تطلب نيرانها يوم الاخرة لحقيقة سابقة تكون ذي تحته الى ارض شيء
وان المغفرة والرضوان من لوازم جود الاول ورحمته وافاضته وجوده على الاشياء حسب امكان قوابلها كما في قول
سيد الانام حيث ذكر في دعائه عليه السلام الخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي حديث اخر عنه صلى الله عليه وآله من
وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه فهذا ان ليس للحق الا محض افاضة الوجود واخراج الماهيات من
العدم الى الكون والتحصيل ومن القوة الى الفعل والتكميل ومن البطون الى الظهور وانه الهادي الى سواء السبيل

في كيفية كون الممكنات مرائي لظهور الحق فيها ومجالي للتجلي الالهي اليه قد اشير فيما سبق ان جميع الماهيات
والممكنات مرائي لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة ان يحكي صورة ما تجلى فيها الا ان
المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم حجابات القشر والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا في غاية البعد كما ذكره معلم
المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو كتاب المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان الحق تجلى احدا على الاشياء
وظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهور الثانوي على نفسه في مرتبة الافعال لانه سبحانه
لغاية تمامية وفرط كماله فضل ذاته من ذاته وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لنفسه على نفسه
لا يمكن ان يكون مثل ظهوره الاول لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي وانحطاط
نحو المضي في النورية فلا محالة نشات من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة والافاضة بعبارة
اخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعناية والتاثير في لسان قوم اخر والمحبة الافعالية عند اهل الذوق التجلي
على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب تكثر الاسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الاحدية
والحقيقة الوجوبية في كل واحدة من مرائي الماهيات بحسبها ان لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما هو
بعض من لوازم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ محيي الدين العربي في الباب الثالث والستين من كتاب
الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر

لصغر جرم والكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق
ولا كاذب في قوله راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة
اظهرها سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في ادراك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل
علما بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة اقول ونبه بذلك على ان تجليات الحق ارق والطف من حقيقة
هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في ادراكه الى ان يبلغ عجزها الى ان تقول هل لهذا المدرك حقيقة ام لا فان العقول
لا الحقيقة للعدم الصرف فقد علمنا انه ليس لشيء الا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس شيء يباين للقابل ولا بالامكان البحت
فالحكمة في خلق المرائي الحقيقية الظاهرة فيها اراءة العبد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء وتجليه على مرائي الماهيات
وظهوره في كل شيء بحسبه فان وجود كل ماهية بحكايته ليس هو نفس ماهيتها المحجوب المغني الحقيقة ولا عين الذات الواجبة لقصوره
ونقصه وامكانه ولا منفصلا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى بيانه ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على
الاشياء بتجل واحد وافاضة واحدة انما حصل تعدده وتخالفه بحسب تعدد الماهيات واختلافها في التحقق وتبين انه لا
تكرار في التجلي باعتبار مظهر واحد وزمن يسير فاذا ان العلم كل حقيقة لا يكون الا حضورا او حصول شيء اخر منها ان ظهور
شبحها ليس مع بعينه ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه العرفاء كما تبين ذلك ومن هنا ينكشف لذي البصيرة وجه
اخرى هي انه قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية حقائق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدأ
الفياض اهو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من جهة افاضة صور الاشياء او على نهج مشاهدتها في ذات
المبدأ الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر على العارف البصير
ان ادراكها من جهة الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واذا كان حصل الاشياء وعلمها
بالحق اشراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لان نظرها من الحقائق غيرها وقع في
الاعيان او يلزم التكرار في التجلي الالهي وهو مما قد ثبت بطلانه ونفاه العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون بان
وجود الاشياء في الاعيان مع بعينه نحو معلومية الحق من حيث هو من الاشياء وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء بعينها
قضايا ناهية عنه اشراق نور الوجودي فحل ما ادركه العارف الكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس لكن
يكون حقايق الاشياء على ما هي عليها في الخارج لاشباحها وامثالها واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الاشياء
ويعتقده على حسب ارائه فيعرفه على صورة معتقده فاذا تجلى الحق له يوم القيمة في غير الصورة التي يعتقده كما ينكره

وتنوعه ومن سببها فيعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الاشيا، واليه الاشارة في
قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منها ما يليق بحاله وبناسبه من التجليات الالهية وينكر ما لا يعطيه نشاته
والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق اليه فيحجبه شهود عيانه وقصور ذاته عن الحاق نسبة الفاني
كليتي فكما كان قبل الفنا محجوبا بالخلق عن الحق يصير وحاله الوجودي كذلك في الحال الواصل فانه عن كل شي ذاهل
عن مراتب الالهية وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع الى المفصل بعد
من الاجمال فيشاهد الحق على وجه اسمائه وصفاته فيرى الخلق والحق فيسير في ارض الحقايق التي اشرقت بنور ربها فيكون علمه
في هذا المقام بالاشيا من جهة العلم بمبدا الاشيا ومظهر وجودها ومظهر اعيانها الثابتة وجميعها فيصدق ان شاهد ان يرى
الاشيا كما هي في مراة وجه الكريم الذي لم يغب السموات والارض فثبت انه كان ان الاشيا بوجه مراة في مرات
الحق وجوده وكذلك الحق مراة حقايق الاشيا لكن مراته كل من المراتين بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل
واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحق كمراة مهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومراة القوى الخيالية الكلية
التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية والجليدية والماء والبلور والحديد التي
كل منها مظهر الصور المبصرة والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر المحسوسات الاربعة الباقية
مراتيها وجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر له من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومراة لشهودها لكن
لما لم تكن حيثية مراتيتها اي بعينها حيثية ذاتها ووجودها المقيد اذ كل منها مقيد وجودي لم تكن صادقة من كل وجه
وان لم تكن كاذبة فيها من كل الوجوه حاشا اذ نظرت الى خصوص ذات المراة وكونها من حديد او زجاج مثلا
حجبك ذلك من ملاحظة تلك الصورة التي فيها والكون هي عند ذلك مظهر الها المقيد وحسرها واذا صرفت
النظر عن الحديد والزجاج ولم تنظر اليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنظر الى الصور
المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم تكن ملتفتا اليها فلاجل ذلك لم تكن المشهود بعينه وجود ذلك المراى
في نفسه فيصير خصوصية المراة حجابا عن وجود الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلفت المرائي صغرا وكبرا
واستقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المراة تحديبا وتقعيرا وصقالة وكدورة وان
لم تكن ملحوظة وكذا الحكم في المرائي الامكانية واما الحق سبحانه فكونه ذاتا فياضة بفيض حقيقة صور الاشيا ومعقولاتها
يكون ذاته مظهر الظهور بالاشيا على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى معه

اخرى مبدئيتها للاشيا فكذلك شهود ذاته مبدا لشهود الاشيا لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول كما ان شهود ذاته
ليس ولا يمكن الا بعين ذاته بل ذاته وشهود ذاته شي واحد بعينه لاختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما علتان لوجود الخلق وشهودهم
فكذلك شهود ذوات الخلق لا يتصور الا بعين وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود
الاشيا على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معلوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه
وكذا معلوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق وشهوديته فثبت وتحقق ان ذاته تعالى من حيث ذاته
مراة يدرك بها صورة الاشيا الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات
قد علم بما ذكرنا انه لا يمكن معرفة شي من الاشيا الا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقا اذ وجود كل شي
ليس الا نحوا واحدا لا يحصل الا من جهة واحدة ولما علمت من اتباع كل شي احد وانتفاء الاثنينية في تجلي الحق وانكشف صحة
قول الحكما ان العلم اليقيني بالاشيا ذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوي
الاقدام قد وضح لديك مما ذكرنا وقرع سمعك في الفلسفة العامة ان العلم بالعلم المعينة توجب
العلم المعين واما العلم المعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور
في الكتب المشهورة من ان العلة تحدد بها تقتضي المعلول المخصوص واما المعلول المخصوص فلا يستدعي الا علة مطلقة لانه مجرد دعوى
بلا حجة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققنا ليس الا نحوا خاصا من تعينات العلة ومرتبة من تجليات فمن عرف
حقيقته المتعرف شئونها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الانسان
في واحدة من المرائي المختلفة صغرا وكبرا وتحديبا وتقعيرا واستقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ الجليل محي الدين الاعرابي هذا
المطلب تحقيقا بالغا حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم التجليات الى الذاتية والاسمائية بعبارة
ان التجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما راى سوى صورته في مراة
الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه كالمراة في الشاهد اذا رايت الصور فيها لا تراها مع
علمك انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق
فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مراتك في رويتك
نفسك وانت مراته في روية اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه انتهى ثم انكشف لك مما تلونا
عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس ونحالفهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهدتهم وتجلياته الحق

واردة والانكار منهم الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض وتحجب بعض الحال عن واحد دون آخر فاذا تجلى الحق بالصفات
السلبية للعقول الكاملة يقبلونه لتلك العقول والسبوحية عن شوائب التشبيه والنقص بحيدونه عن لوازم التجسم والامكان فكذا
حال من كان من جملة العقول المنزهة كبعض الحكماء وكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة
وقواها وكذا حال من كان في مرتبة تلك القوى الادراكية بحيث يكون الغالب فيه كاكثر الظاهريين والمشبهين او
ليس من شأنهم ادراك الحق الاول الا في مقام التشبيه والتجسيم واذا تجلى بالصفات الثبوتية فيقبله القلوب والنفوس الناطقة لانها
من حيث تعلقها بالاجسام وتربيتها من حيث تجردها جوهرها ويكره العقول المجردة لعدم علمها بشأنها الا من ربها لبعدها
عن عالم التجسم والتجافي عنه فيقبل كل شأن من نشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما يناسبها وتنكر
ما لها وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شأنها وذلك لان كل احد لا يشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه الا بنور
هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق الا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل قوة من القوى محجوب عن الحق بنفسها الا من كان افضل
من غيرها كالملائكة التي نازعت في حق آدم وكالعقل والوهم فان كلا منهما يدعي السلطنة على غيره والاعلى عن
فالعقل يدعي انه محيط بادراك الحقايق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات
الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقايقها الخارجية وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الاجمالي بان
ربا منزها عن نقايص الصفات الكونية وهو محجوب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في
العوالم وكذا الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من جلال ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فكل
من القوى نصيب من شيطنة وكذلك كل واحد من اشخاص ما سوى الانسان الكامل حصة من الشرك الخفي والجلي لكونه عبدا لبعض
من اسماء الله ولا يعبد الله بجميع الاسماء كما اشار اليه في قوله تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير
اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه واما الانسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده
بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة لهذا سمي بهذا الاسم اكمل افراد نوع الانسان لانه قد شاهد الحق الاول في
جميع المظاهر الامرية والخلقية من غير تطرق كثرة في الذات والافق التجلي بما لها من ان تجليه تعالى حقيقة واحدة وانما تكثر
باعتبار تعدد شؤونه وحيثياته المشتملة على ماهيات الاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذواتها ولا تعلق بها الجعل وانما يترتب على
الوجودات التي هي اظلال النور الاحدي ورشحات الوجود القيومي بضرب من الاتحاد فيصير احكامها لها ومحمولات عليها فالذين
علموا الحقايق علما لا يطرء عليه ريبة وشك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على ارض الحقايق هونا واذا خاطبهم الجاهلون

قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن ادراك التجليات الالهية في كل موطن ومقام واما النفوس الارضية التي
في غير سعة مشعر (؟) فهم في التحقيق في حجاب البعد وضيق الحرمان عن ادراك الحقايق وانوار الالهية فلا يقبلون الا ما اعتقدوه
وقيل فيهم ابكم واعمى دون [illegible] حسبتهم اي ختم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق والاضافات فانهم حيث اشتبه عليهم
التي هي نفس فيضات الحق وتجلياته يلوذ هم الهيئات التي هي امور برزخها ومظاهرها يجبانها (؟) قيدوها ونسبوا الوجود والايجاد
في المراتب المتاخرة اليها ولم يعبدوا الحق الاول في جميع المراتب بحسب كل الاسماء لانهم لم يعلموا ان الحق هو المتجلي في كل شيء
المتعلي عن كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء وسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء
افقرانما السالك طريق الحق اذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة
من الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد
جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الاسماء الحسنى

في ذكر نمط
اخر من البرهان على ان الواجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج عن حقيقته شيء من الاشياء اعلم ان واجب الوجود بسيط
الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه
على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقة شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء والا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء
اذ لا مخرج عن النقيضين في سلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هف
واذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون مركبا ولو بحسب العقل من ضرب
من التحليل وقد فرضناه بسيطا هف وتفصيله انه اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد وان يكون من حيثية
اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس هو من حيث هو لا فرس والا لكان المعقول من الانسان
بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلبيا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك
فانا كثيرا ما نعقل ماهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى الفرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس في
الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث هو انسان شيئا
من الاشياء غير الانسان وكذا كل ماهية من الماهيات ليس من حيث هي هي الا هي لكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض
فيجب حمل شيء من الاشياء او نقيضها فان الانسان في نفس الامر اما فرس او ليس بفرس وهو اما فلك او غير فلك وكذا
الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منها ثبوت امر ما بان يصدق

عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية لا فرسية
وغيرها من سلوب الاشياء فكل مصداق لايجاب سلب محمول عنه لا بد وان يكون مركب الحقيقة اذ لك ان تحضر صورته في الذهن
وصورة ذلك المحمول معا ظاهرا او اشتغالا فتقايس بينهما وتسلب احدهما عن الآخر فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه
ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما
بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وامر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة
من قوة او استعداد او امكان ونقص او قصور واما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض لا يكون فيه نقص
والموجب البحت والتمام الصرف لا يكون معه امكان ونقص او قوة فالوجود المطلق لا يكون فيه شائبة عدم الا ان
يكون مركبا من فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من الملاحظة الذهنية والواجب الوجود لما كان مجرد الوجود
القائم بذاته من غير شائبة كثرة وامكان اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا سلب السلوب والاعدام والنقائص والامكانات
لانها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص وجابر كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه ليس
الا نقائص الاشياء وقصوراتها وشرورها لانه خير الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء احق بذلك الشيء واكد له من نفسه
واليه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول والآخر
والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

في ان الامكان والامكان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة والامكان
متقدمة على الفعل بالزمان في شيء منها ليس من الاسباب الذاتية للوجود فنقول ولا الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية
غير صالحة للتسبيب والتأثير فلا يصلح الامكان لان يكون سببا ولا جزءا من السبب وذلك لان سبب الشيء المفيد لوجوده شيء
والمفيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز بسببه شيء عن غيره والا فلكونه سببا ليس اولى من
غيره سببا وكل امر ذي ذات تعين وخصوصية فهو ثابت فاذن كل سبب فهو ثابت وعكس النقيض كل ما ليس بثابت
فانه لا يكون سببا وبهذا البيان تبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب ولوجوده
ايضا واما اعتبار الامكان مع الاعتبار واحد كسائر السلوب الغير المشابهة والحيثيات اللازمة لذات المؤثر
ان الممكنات في الممكنات اما ان يكون تباينها في البعد والقرب او هي متباينة في الماهية فالكائن تباينها بالبعد فقط استحال
ان يكون امكان شيء علة لوجود شيء فانه مساوي الافراد في طبيعة واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها الذاتية فلا يكون شأن التأثير
لبعض الامكانات اولى من اشتداده الى غير ذلك البعض فيلزم ان يصدر من كل واحد من الامكانات مثل ذلك الم

اذا جعلنا امكان وجود العقل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك وان لا ينتهي الافلاك بل يصدر
من كل فلك فلك الى لا نهاية واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه يقابل الوجوب وهو معنى واحد وينقض الاحد
ولانه يصح تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان غير الجسم وهو ورود التقسيم
ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد امر واحد والاختلاف وقع في امور خارجة عن مفهومه فلا
يوجب ذلك تنوعه ولا يختلف الا بالخارجيات ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع
ان الامكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه او في وجود مغاير لموضوعه   لو كان الامكان
مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه او لا فان لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لان البرهان قائم على
ان الامكان صفة في فعله عن شيء كان صفة في ذاته من ذلك الشيء فلو كان كذلك كان الامكان جوهرا مغايرا
والثالث مؤثرية بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان جزءا من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فلذلك
اما تأثيره فيها اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني محال كما مر والاول مستلزم لان يكون ذلك الامكان
جزءا من المؤثر في المؤثرية وينقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية ولو تم بشبهة التسلسل في علل المرتبة المجتمعة فان قلت
ذهب الحكماء الى ان امكان العقل الاول مبدأ صدور الفلك وامكانات العقول مبادي للاجسام الفلكية كما هو المشهور من
الاعلام الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فعلوا ان الذي يلزم من ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى
ووجوبه للعقل الثاني هذا ان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق اقول معنى تأثير الامكان في شيء يرجع الى مثل قولهم عدم العلة
علة لعدم المعلول وكما ان في ذلك القول ليس معناه ان للعدم تأثيرا في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول فكذا المراد
من كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكون وجوده موصوفا بنقص امكاني لا يصدر عنه الا صادر الا ناقص الوجود كالجسم
فالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم المبني الذي يؤدي اليه فلم يلزم كون العدم سببا للامر الوجودي بالذات
بل على ما الوجه بالعرض وكذا الكلام في امكان الهيولى وفي الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجود شيء
مبدعة كانت او كائنة اما كون الامكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلان
تأثير الامكان بمشاركة المادة الجسمانية كانت مشتغلة في تأثيرها بالمادة فيكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق ان التي
في فاعلية عن شيء غني في الوجود عنه لان الموجدية فرع من الموجودية والمفروض خلافه هذا ثم والكائنات المادة شريكة في التأثير
وشأن المادة القبول والانفعال لا التأثير والايجاب والشيء الواحد لا يمكن ان يكون نسبته الى شيء الوجوب والامكان

فالمادة يستحيل ان تكون فاعلة ولا شريكة للفاعل فالقوى الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان تكون مؤثرة في
الوجود واما معنى كون امكان الماهية سببا للوجود فمعناه ان كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن ان يكون قابلا
لتاثير المؤثر وفيه الامكان يخرجه عن قابلية التاثير ولا منعه عن ذلك فمرجع الامكان زوال المانع لفاعلية
التاثير في شيء فالامكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما معنى كون الاستعدادات والامكانات
القريبة والبعيدة اسبابا للوجود فهو ان في عالم الاستعدادات توجد صور متضادة متفاسدة وتلبس المادة ببعضها يمنع عن
وجود بعض آخر وقبول المادة اياه وهذا المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف فكون المادة مصورة بالمائية يبعدها عن قبول
صور النارية هو ابعدها(?) من قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية اشد سخونة صارت مناسبتها للنارية اقوى وهكذا
الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين اي الهوائية والنارية فيكون فيها امكان لهما فاذا اشتدت السخونة بحيث
تزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها للقبول النارية اقوى من استعدادها للقبول الهوائية ثم قلبت النار فصارت
نارا فالامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع وانتفاؤه بالكلية وهو القوة القريبة او بالبعض وهو القوة البعيدة
الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال انه استعداد لوجود الصورة الحيوانية والنباتية او الجمادية
امكان لها وذلك ان تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكلما زال صرافة كيفياتها واندمج جانب
تضادها كان قوة قبول المادة لكمال آخر اقوى حتى اذا تم استعدادها للكمال الاقصى وهو بصيرورتها بحيث كأنها
عنه تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الكلية الخالية عن الصور والهيئات المتضادة اعني النفس الناطقة من
المبدأ الاعلى فياض ذاتها والمادة قد زال عنها المانع فثبت لا محة(?) فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات قابلية
معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامكانات اقوى وكذا الاعدام كلها ليست
مؤثرات في وجود شيء من الاشياء اصلا وانما هي معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت فان كل كائن في عالمنا هذا لابد
من سبق العدم عليه وجعله من الاسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليمكن قبولها الاخرى وكذلك الامور التدريجية
ذاتها كالزمان والحركة وما يتبعهما لابد في حدوث كل من اجزائها زوال ما وجد منها بالفعل وكذا الحكم في المتصلات الكمية(?)
والتعليميات ان حضور كل جزء او حد في زماني مكان يستلزم زوال الآخر وغيبته عن ذلك المكان لتخصيص وجوده عن قبول
الاستيعاب

في ان القوى الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة الوضع

لما ثبت وتحقق ان كل ما افتقر في
وجوده الى شيء افتقر اليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك ان المادة وجودها وجود ضعيف

ومعنى ذلك ان كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع فمعنى فاعلية
الوضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه وان اردت زيادة شرح فنقول كل قوة تقتضي اثرا
وفعلا فلابد اما ان يكون تاثيرها مخصصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى
كلما هو اقرب الى المكان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في محل مترتبا على تاثيرها في محل
آخر مثال الاول القوة النارية فان تاثيرها يختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فيه بالقياس الى محلها فكلما كان
اقرب اليه كان وصول السخونة اليه اشد واقوم فالقوة حتى كانت فعلم ان لما تعلقا بذلك الجسم احتياجا في تاثيرها
الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما الاحتياج في فاعليتها اليه في ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول
بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الاعلى كون ذلك المحل يمكن الحدوث في ذاته وكون
افاضته غير مخصصة بشيء دون شيء من الاجسام وجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد في فعلها ولا في
ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية
يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد مع لا حيز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت
ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة الجسمية فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام
وليس لقائل ان يقول وكما لا تاثير للجسماني في المجرد اذ لا وضع له بالنسبة اليه فكذلك يجب ان لا انفعال ولا تاثير للجسماني
عن المجردات اذ لا وضع له بالنسبة اليها فوجب ان لا يفتقر الاجرام في وجودها الى شيء من المفارقات لانا نقول يكفي
في تحقق تاثير المجرد في شيء كون الاثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق الامكان الذاتي فاض الاثر عنه سواء كان الاثر في نفسه
ذا وضع او لا واما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر ذا نسبة وضعية من
محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل في المفارق والمادة اذا احدثت فيها صورة او كمال من الجوهر المفارق كانت ذي
الفاعلية فيها الا المتوسطة بين المنفعل وغيره وهناك لم يكن المادة هي الفاعلية بل المتوسطة وبين المنفعلين فرق فان
قلت اليس حدوث البدن عندهم لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة اليها قلت
ستعرف كيفية حدوث النفس على البدن وان علة حدوثها امر مفارق والبدن حامل امكانها بوجه كما سيجيء بيانه فهو شرط
على جهة فيضان المعنى من العلة لا انه مؤثر في ذلك وكذا حال كل محل بالنسبة الى الحال فيه وكذا كل قوة حالة في محل فانها
غير مؤثرة فيه بل هي شرط قبوله لما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيجيء ذكره اذ لا وضع لكل من المحل والحال بالنسبة

الى ماهيته — في ان الوجود وحده لا يصلح للعلية والمعلولية اما الاول فلان محض الوجود لا يكون في ذاته مع قطع النظر عن جميع
الاشياء متساوي النسبة الى الوجود والعدم فلا يكون في ذاته يجب في ذاته موجود لذاته بذاته لا يصلح ان يكون علة لوجود شيء
لا لوجود ذاته ولا لوجود شيء آخر لكل ما هو سبب لشيء فلا بد ان يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثرية
فلو فرض مجردا عن الماهية لكان اولى بالتأثير لان الماهية ليس شأنها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تأثير للعدميات في
شيء كما ان القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت اولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص والاعدام على ان ذلك
مطلب آخر والذي نحن فيه ان الوجود صالح للعلية مطلقا واما الشك الذي اورده الامام الرازي من ان الوجودات اما
ان يكون تباينها في الحد وفقط اولى بتباينه فهي في الماهية فان كان الاول لاستحال ان يكون وجود شيء علة لوجود شيء آخر
اذ لا اولوية في تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانها متساوية الاقدام في ذلك والكلام الثاني فمن تحليلان
الوجود ينقسم الى وجود جوهر ووجود عرض ووجود جوهر ينقسم الى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود العرض ينقسم الى وجودات
الاجناس العرضية وهو وارد التقسيم يجب ان يكون بمعنى واحد ولان المعقول من الوجود امر بديهي وهذا الامر المعقول امر مشترك
بين الوجودات والاختلافات انما تقع في امور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل
خارج ولان الوجودات لكانت متخالفة الماهيات كانت مركبة من جنس وفصل فيلزم ان يكون وجود المبدع الاول مركبا
فيلزم ان يصدر عن البسائط الواحد كثرة بل عن واحد وهو غير مرتبط فاقول ان الاصول السابقة يكفي مؤونة ابطال مثل
الافكار الواهية وقد سبق ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه متفاوت بالاشدية والاضعفية والتقدم والتأخر والكون
الوجود صالحا للمعلولية فلان الماهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذي يصلح لها انما نفس الوجود واتصاف الماهية بالوجود لكن
الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة للماهية وهو غير متفرع على وجود الماهية الموصوفة وقد حققناه بهذا الاتصاف ففي
ان المجعول بالذات ليس الا الوجود واعترض الامام الرازي هنا بان الوجود جهة واحدة فلو كان تأثير العلة فيه لكانت علة
لكل مجعول بيانه ان الماهيات اذا اختلفت بعدها ان لم يكن تخصصها فلكل التخصيص جهة من الماهيات وتخصيصها في الوجود لغاض عليها من
المبادي المفارقة اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية قائمة والفاعل قائم
ابدا فوجب دوام الفيض وان توقف على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود المخصوص فلكن حقيقة شرط الوجود المخصوص
ايضا ان كان شرطا لشيء كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول المخصوص عند ملاقات المادة لانه
قائمة والفاعل فايض والشرط حاصل فيجب حصول المجعول ويلزم من ذلك حصول كل شيء فلا اختصاص لشيء من الحوادث

من الحوادث بشرط وعلته دون ذلك بل هذا يدفعه الحس واما الثاني وهو ان تكون الماهية هي المتوقفة على الشرط فهو مسلم لكن الماهيات
الماهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غير يستدعي سببا وعلة والا لاحتاج لها الى حج
فثبت ان الماهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه اقول قد علمت فساده لانه مبنى على ان الوجود جهة واحدة متواطئة
على افرادها بالتواطؤ الا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه ان لا تأثير لوجوده تعالى في شيء من الاشياء لان وجوده يساوي
وجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له في تأثير شيء والمؤثر
في شيء لا بد وان يكون له اختصاص بالتأثير والا لكان وجوده كعدمه وما كان وجوده كعدمه في حصول شيء لم يكن علة له
فلم يكن وجود الباري سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكرنا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا
من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهيته السواد بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الحاجة من تلك
الحاجة بل انما تنبعث ماهية الشيء الى وجوده فيعرض له الامكان وبسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها
لا ان المحتاج هو نفس الوجود واما قيل ان الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى ولها اقول ان من الافاضل من كان في
طبقة زعموا ان المعلول في ذاته لا بد ان يكون له هوية قبل التأثير وعرض له حاجة زائدة ثم افاد العلة وجوده وليت شعري هل
متحققة الموجود من حيث كونه وجودا للماهية لان نسبتها الى وجودها نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة في
التحصيل فلهذا حكموا بان اثر العلة هو اتصاف الماهية بالوجود الى الوجود ولم يفهموا ان اولا الوجود فمن اين ثبات الماهية حتى
اولا بالامكان وثانيا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد حققناه فهذه الاتصافات فلا حاجة الى ان نعيدها
وعلمت ايضا معنى الافتقار في نفس الوجود وانما هو الى وجود الجاعل من نفس الماهيات اليه وعلمت معنى الحدوث الذاتي
للوجود والذي ذكره فيما قبل في معنى كون الماهيات غير مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها وذلك كما حقق في مباحث الماهية
ان عوارض الماهية غير ثابتة لها اذا اخذت من حيث هي هي اي من هذه الحيثية ليست ثابتة لها لا انها لا تثبت لها في
الواقع فالماهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى ان المجعولية ليست عينها اقول ان اراده من القول
قد علمت من طريقتنا ان الاول من المعنيين يؤدي الى الثاني كما مر
في ان الاشتراك في الفصل المتقدم
العدم عليه هذا المبحث كالذي في الفصل السابق والكان حقيقا بان يذكر في مباحث العلة والمعلول لكنه لما ناسب الفصل السابق
التقدم واتى ختمه ما يتلوه فنقول ان هذا المطلب حيث تعصبت طائفة من الجدليين لا بد من مزيد تأكيد وتقوية فلنذكر
فيه براهين كثيرة الاول ان العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما او ليس امكانه دائما الثاني باطل وذلك لان يمكن ان لم

يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا ولان ضرورة تحكم الوجود لما
ان يكون لما هو هو فيكون ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك الخارج والمكان دائم الهوية فيكون الامكان دائما ايضا
دائم فالكلام فيه كالكلام في الاول ولان امتناع الازلي المكان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان لوازم الماهيات يستحيل
والمكان شاملا الى ما هو هو فهو لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان اوليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع اثره وان
لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الاول حتى ينتهي الاخرة الى الواجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل
الامتناع وان استند الى واجب الوجود لكن تأثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال ذلك الاثر
فنقول ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا فالكلام فيه ويتسلسل
وينتهي الى موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الازل وههنا اشكال
وهو ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال ان امكانه مخصوص بوقت
دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذن امكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانه ثابت
من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا او ذاتيا له والذاتي للشيء لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان
حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة اقول كلامنا ليس في شيء هو
عين التجدد والحدوث بل في ماهية يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء كاجزاء الحركة والزمان يستحيل
كونها دائمة في ضرورية الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها لا من حيث امكان هذا النحو من الوجود اذ الوجود الدائم
يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان الحدوث وكون الشيء ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز كل وجود فان
الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة واشباهها يستحيل عليها الوجود الدائم
المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تأثير الفاعل فيه والاول محال لان الفعل لو افتقر في وجوده الى
العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف للفعل ومنافي الشيء يمتنع ان يكون شرطا له والثاني ايضا
محال لان الوجود الاثر ينافي عدمه والمنافي لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا ايضا والمنافي
يكون شرطا البتة فلو ثبت ان الفعل في كونه موجودا ولا الفاعل في كونه مؤثرا مفتقرا الى سبق العدم
ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها اما ان لا تكون محتاجة الى المؤثر او تكون فعلى
الاول اما ان يكون ذلك لانها خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية مع امكانها استغنت عن المؤثر ومحال ان يقال

لانها خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية مع امكانها استغنت عن المؤثر ومحال ان يقال انها خرجت عن الامكان
لان الممكن لذاته لا ينقلب واجبا لذاته بديهة ولان امكان الممكنات ان كان لذواتها فهي دائمة بدوامها ممكنة الوجود وان كان
امكانها لا لذواتها بل لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون امكانها امكان منفصل والامكان امكانها امكان
ثالث وذلك يفضي الى امكانات متسلسلة لا نهاية لها فثبت انها حال بقائها ممكنة ففي حال بقائها محتاجة الى
السبب لان الامكان علة الحاجة فان قيل الشيء اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية
اما ان يكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المحال لانه اذا تحقق الوجود تحققت الاولوية واذا
تحققت الاولوية استغنت عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذن وجوده يؤدي الى عدمه وذلك ممتنع
ان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالا وان تلك الاولوية مفتقرة الى الاولوية فالذات
مفتقرة الى سبب الاولوية فلا تكون غنية عن السبب افتقار الممكن الى العلة اما ان يكون لانه موجود
في الحال او لانه كان معدوما او لانه مسبوق بالعدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضي لانه نفي محض الى حاجة له الى العلة
اصلا ومحال ان يكون كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض الموجود بعد حصوله على طريق
الوجوب فان حصول الوجود والمكان على طريق الجواز والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم ضرورة
له يستحيل ان يقع الا كذلك لا بعد ان يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر على طريق
الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود الا ان كونها زوجا امر واجب لا يعلل فلك ومعنى كون الصفات اثرا للذات
مؤثر ان تمام الصفات ما ثبت له تعالى تبعية الذات والثابت بواسطة شيء يكون اثرا لذلك الشيء وجود الحادث
ممكن لكن كون وجوده مسبوقا بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فاذن المفتقر الى العلة هو الوجود فقط
للواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت اضافية او سلبية كما هي على راي الحكماء او حقيقية
وجودية كما هي عند اكثر المتكلمين او احوالا او اعيانا كما هي عند المعتزلة والصوفية وليس شيء منها واجب الوجود لامتناع
ان يكون الواجب اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرا الى ذات الاول تعالى فثبت
ان الاثر لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال
ونحن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال فنقول السبب ان لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن
الثبوت لما هو هو يجوز استناده الى مؤثر دائم الثبوت مع الاثر واذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى

الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم الا ان يشبع مباحثه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فائدة عليه ففي مثل المسائل
العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات والالفاظ لوازم الماهيات معلولات لها وهي غير
متأخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات ايضا غير منفكة عنها لا انا لا نعرض لها الا والاربعة زوج والمثلث والزوايا
والنار حارة بل نزيد على هذا ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحتراق يكون مقارنا للاحراق والالم
عقيب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل مهما شيء لا ينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم
للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك يوجد مقارنة لاثارها غير متراخية عنها الاثار فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر
لا تبطل جهة الاستناد والحاجة ان الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود وحال عدمه
من حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية تسمى الضرورة بشرط المحمول وفي زمان الحدوث
عبارة عن ترتب احد الحالتين فلو نظرنا اليها واخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلا التقديرين
واجبة الوجوب مانع عن الاحتياج الى السبب فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فاذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها
لم يرتفع الوجوب عنها اعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار ذاتها محتاج الى
المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا ان المحوج هو الامكان لا غير
لا بد وان لا يبقى مع المؤثر كما كان قبله والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر اخر والحدوث هو مع المؤثر كهو بعده فلو كان
المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور واما اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فان الممكن مع المؤثر
تصير واجبة في نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو الامكان لا غير فهذه عشرة براهين في ان ماهية الممكن انما تحتاج الى
السبب لاجل امكانها واما انتفاء نفس الوجودات العلوية الى الجاعل فهو لذواتها الا بامر عارض لها ونحن مع ذلك قد اقمنا
البرهان على ان العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زماني وكذا كل شيء منه كما سنذكره ان شاء الله تعالى واما المخالفون في ذلك
الاصل فلهم متمسكات واهية منها ان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فلا بد ان تتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انه لو فرضنا
قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الاخر ومنها قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار
والداعي الى الكون لا يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا وجد استغنى
عن البناء والكتابة اذا وجدت استغنى عن الكاتب الجواب عن الاول انا بالنقض والحل اما النقض فباحتياج العادة
الى القدرة والاسودية الى السواد وغير ذلك واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل واجب [illegible]

اهو الوجود للموجود مرة اخرى على ان ما ذكره مصادرة على المطلوب واما عن الثاني فلكون الشيء علة ليس لانه قديم حتى يكون قديم
بالمؤثرية اولى من قديم اخر كما ان كون الشيء معلولا ليس لانه حادث حتى يكون احد الحادثين اولى بالعلية من الاخر
فلكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح اولى من عكسها لكون العلية لخصوصية ذاته وحقيقته وهي لما هي قضي التقدم
بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس من الضوء واما الشبهة اذا كان الامران متلازمين فلم لزم من
ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فقد مر وجه دفعها واما عن الثالث فنقول ان القصد
الداعي انما هو الى ابتداء التكوين واستمراره معا الى الاستمرار لا الى الابتداء فلو استمر القصد والداعي واستمر تعلقهما بذلك
[illegible] ودعوى اشتراط مصادرة على المطلوب واما عن الرابع فان مثل هذه الحركات والانتقالات للاجسام من موضع الى
موضع وليست اسبابا لنفس الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وانما علتها العرية والطبيعة امور اخرى كما ذكر في مقامها
في ان حدوث كل حادث زماني يفتقر الى حركة دورية غير منقطعة واعلم ان العلة التامة للشيء لا يمكن ان
يتقدم بالزمان ولا ان يتأخر عنه فالحوادث لا بد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدم الاسباب لها
قدمها فان كل سبب اذا وجد مع جميع ما لا بد منه كان وجود المعلول عنده واجبا [illegible] ممكنا ذاتيا او واجبا بالذات [illegible] معلولا
فلم يكن وجود ذلك المعلول حين ما يوجد [illegible] زائدا اذ فرض او لا علة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد [illegible]
طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فما دامت النسبة امكانية يحتاج احد الطرفين الى الترجيح وبهذا الكلام [illegible]
حتى ينتهي الى ما يخرج به ماهية المعلول عن الامكان في وجوده [illegible] وتمام التحرير قد عرفت في باب ان الشيء ما لم يجب [illegible]
فتبين ان السبب القريب للحوادث [illegible] كون حادثا والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء
الى حادث مبدأ حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة او المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة [illegible] لكن الطبائع [illegible]
الى [illegible] في زمان سابق وحركة سابقة [illegible] الطبيعة الحافظة للزمان [illegible]
عند الله وهو علمه الازلي الى صورة [illegible] وليس من العالم [illegible] حادث في خلق جديد كل يوم لكن [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] بحيث يتقدم البعض منها على البعض
والاول [illegible] في مباحث العلة والمعلول [illegible] ان يكون حادث [illegible]
[illegible] الوجود والاول لزم [illegible] الى الانات [illegible] كانت الانات [illegible]
السابق [illegible] الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك [illegible] فهي الحركة [illegible]

ذلك انه اذا وجدت في دوام لم يكن كصورة انسانية في مادة منوية فقد حصل لعلة ذلك الامر في تلك المادة [?] لم يكن
ولا بد فيها من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد كاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة تقرب
بها سببها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلها المؤثرة وتوضيح ذلك المقام ان العلة قد يكون معها وقد تكون
العلة المعدة فيجوز تقدمها على المع اذ هي غير مؤثرة في المع بل تقرب المع حيث يكون صدوره عن العلة المؤثرة فانها يجب
مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى شيء متجدد الوجود ذات الهيئة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء
يمنع الا بعد زوال سابقه مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى السفل لا ينتهي الى حد من حدود
الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد ان يتحرك منه الى حد آخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا انتهاء
المتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد يستحيل وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك امتنع ان يوجب الثقل تحركه
هناك ولما تحرك الى الحد المذكور صار بحيث يمكن له ان يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور
عن الثقل وكانت بعيدة عن علته ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة
السابقة فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثالها من الحركات الارادية من اراد ان يمشي في الظلمة
بسبب ضوء سراج بيده فكلما مشى قدمه موضعا من الارض اراد نور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فظهر
وكذا فالعلة المؤثرة لحصول الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة الحركة والمشي [?]
وكذا من اراد ان يمضي الى الحج فان تلك الارادة الكلية تكون سببا لحدوث ارادات جزئية متى يكون
كل واحد منها مقربا الى الاخرى فانه لو مشى الى حد من حدود المسافة لادى انتهاؤه الى ذلك الحد وسيلة الى ان يحدث قصد لحركة حد الى
الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الذي يليه والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية ان
الكلي وهو مقارن لتلك الحوادث واذا عرفت ذلك فاعرف ان العلة المؤثرة معينة واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات
الافراد المتجددة وهي تلك العلة في الايجاد ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتأخرة لذواتها تقتضي التقدم والتأخر
لا بجعل وتأثير الجعل والتأثير في نفس هوياتها في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فما زال يقوم الجسم
الثقيل في المثال الاول كالطالب روحه الثقل وكذا انتقالات الضوء على وجه الارض كالطالب روحه نور السراج وغيره والارادات
الجزئية كشخص روحه الارادة الواحدة الكلية فكذلك نقول لكل من الطبائع الحادثة افرادها وجزئياتها سبب قديم ازلي
هو الواهب للصور المتجددة ولكن فيضه في كل فرد منها بوقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة

شديدة الاستعداد لقبول الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن انما هو بواسطة الحركات وتغيرات من الوسائط الجسم [?]
الجزئية المتعاقبة على المادة لان تستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فاذن لا يمكن ان يوجد شيء من الاشياء الا بواسطة تجدد
امور سابقة مرتبطة بالحادث فلا غنى عن وجود امور سابقة لا اول لها على الاتصال التجددي فلا بد من وجود ما يحمل الدوام
التجددي على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم في طبيعته تجدد ذاتي لا ينقطع واخرى باقية عند امره والذي يحمل
الدوام التجددي الجوهر الجسماني هو الجسم البسيط الابداعي والذي يحمل الدوام من الاعراض الجسمانية الحركة الدورية ان في الحركات
والاستحالات منقطعة الى حد خاص من حيزها ويعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسماني دائم الشوق الى عالم الربوبية من حيث
مبدئه والى ابده مصيره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجراها ومرسيها

في القوة والفعل وما يرتبط باحكامها

من ان لكل متحرك محركا وفي تناهي الحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس
ليست بمزاج والاشارة الى ان الفارق بين الموت والطلب شبيها بالحركة وفي ان كل كائن حادث يسبقه مادة ومكانه يسبقه عدم
وفي ان الامكان الوقوعي عرض وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها بالذات وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفي
اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وبيان حدوث الاجسام كلها والاشارة الى حدوث العالم كله بنحو وجود التعلقات
واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا يتقدم عليه شيء الا الباري جل شانه وفيه فصول

في معاني القوة ان

لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة وتشبه ان يكون موضوعا اولا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه بها ان
مصدر الافعال الشاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة
ثم ان القوة بهذا المعنى مبدا ولازم اما المبدا فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولم يصدر عنه الفعل اذا لم يشا
وضد ذلك المعنى هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل منها
وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار الانفعال دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة
الى ذلك المبدا وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو الانفعال ثم ان القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي
كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه
في محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما له واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل
صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للشيء الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان
يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرا بل انفعالا وتاثرا فانه لما كان المعنى الموضوع له

اسم القوة اولا متعلقا بالفعل فيما لما نقلوا اسم الامكان الى القوة سموا الامر الذي تعلق الامكان به هو الحصول او الوجود بالفعل ثم
ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانها ان يكون ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس يمكنه ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط
كانه امر ممكن فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه واذا عرف القوة عرف ان الذي
وعرف ان ضد القوي هو الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الجذر
مسطحه مفروضا كل واحد من هذه المعاني المقابلة بحسبه لغيره على ان القوة بمعنى الامكان قد سلف ذكر احكامها فيما مضى والامكان
الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للعدم والوجود واعني الوجوب والامكان الذي بمعنى التهيؤ
المادة لكل في حدوث وتجدد واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو احد الانواع من الكيفية وسياتي تفصيل القول فيه
واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانها انواع القوة بمعنى الصفة المؤثرة

في تحديد القوة بحد الاعم

قد علمت ان القوة قد يقال لمبدأ التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشيء
لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا لكان الشيء الواحد
قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك ممتنع في المركب ايضا فضلا عن البسيط اللهم الا ان لا يكون هناك قوة لكن
الموصوف بالقياس الى الصفة بل بمجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير من الناس
كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم الماهيات وراى ان فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع في شك وتزلزل في ان
كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا مع ان التقابل بين القوة والفعل من الضروريات الواضحة المستبينة وبالجملة فالحكم حاصل
بلا شبهة فان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير في نفسه لانه لو كان مبدأ الثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او
ذلك المعنى له ما دامت ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان مبدأ تغيره لابد ان يكون غيره وهذا ثابت لكل متحرك
محركا غيره ثم قوة الفاعل قد يكون مع شعور وارادة وقد لا يكون وكل واحدة منهما ايضا وقوة المنفعل ايضا قد يكون في الاجسام
وقد يكون في الارواح وكل منهما قد يكون فيه نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الامساك وقد يكون
فيها كالشمعة وكالارض وايضا قد يكون قوة الشيء المنفعل على امر واحد كقوة الفلك المحركة الوضعية او امور محدودة كقوة
الحيوان او امور غير متناهية بل جميع الامور كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل يجوز ان يكون محدودة على امر واحد وقد يكون
على امور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه وقد يكون على جميع الامور كالقوة الالهية انه على كل شيء قدير وتمام
القول في تفصيل ان الشيء كلما كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا

انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تاكد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكان في بازائه
بازاء ما هي الهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود وغاية الابهام كالجنس العالي تقريبا في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادي الفصول
ومقدمات الحصول كانت فيها قوة قبول سائر الاشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحمل كل قسم ليست اول فيها استعداد
كلي ذو الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا تحصل الا بسبب صورة مخصوصة فالاستعداد للهيولى في ذاتها المطلق
وانما يستعد الامر مخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو ان نقول من راس القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او
افعال مختلفة وكلا القسمين ينقسمان على قسمين آخرين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فيحصل من هذا
التقسيم اربعة اقسام الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان
يكون صورة مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة مثل
البسيطة مثل النارية والمائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فهي صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة
التي في الافيون والمسخنة في الفرفيون واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني في القوة التي
يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية القسم الثالث القوة التي
يصدر عنها فعل واحد مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة مع
الشعور بتلك الافعال وذلك على القدرة الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه اقسام القوة ويظهر مما قلنا ان القوة لا
يمكن ان يكون جنسا لهذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض
ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة في مقول جنسي عند الجمهور اما القسم الاول فانما نتكلم فيه في مباحث المادة
والصورة واما القسم الثاني والثالث فانما نتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات والذي
يجب ان يعلم هنا ان القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط
وقد تكون على اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار ان مثل هذه القوة تكون على شخص شخص شخصها او
شخص من نوعه دون غيره لاسباب خارجة فاذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص او لو
كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل وما بالقوة معا لكن لا تبطل القوة من جملة ما هي شخص مثلا بل القوة على الشخص المنتشر
مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فانها تعدم مع عدم الفعل في هذا كان المعنى المعقول اذا تناول شخصا لم يبطل عن عدم
شخص بعينه واما اذا تناول شخصا مستندا الى امر مشار اليه فانه يبطل اذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب

الى الامكان قد مرّ انه نسبة كمال الى الشيء فهذا الاصل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص من شغل كما عرفت
في ان القدرة هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة ان القدرة تجب ان يكون مقارنة للفعل
استبعد الشيخ ذلك وقال في الهيات الشفاء القائل بهذا القول كانه يقول القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن
في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا
فيكون بالحقيقة اعمى واعجب اعتذر صاحب الملخص عنهم بقوله ليس عندي من الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في موضعه
لان الذي فسر معنى القوة بكونها مبدا التغير ومبدا التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم تكمل وان شرح الجلية الى ان
فان كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر وحينئذ يصح قولنا ان القوة على
الفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على
الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل
بل هي احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلنا فاي حاجة بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح
كلامهم اشتى اقول هذا الاعتذار كانه خلط بين القوة التي هي مقابل الفعل وتسمى الامكان وبين القوة الايجابية التي للفاعل
الفاعلية وكانه نسي ما كان قد اعترف به من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم يعلم ان هذا الامكان لكونه
من فالايجاب عن الفعلية ليس حاله كحال الامكانات الذاتية التي يعرض للماهيات لا سيما البسيط في لحاظ الذهن يجب كونها سابقة على
الوجود في اعتبار العقل حين ما هي موجودة بعين ذلك الوجود ولفظ المبدا ايضا مشترك بين مبدا امكان الشيء ومبدا فعلية
الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها انها مبدا امكان الانسانية ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبدا فعلية الانسان والا لزم
ان يكون القوة بما هي قوة فعلا بالقياس الى شيء واحد وهو مع تباده التي تعترف ان مبدا التغير متى لم يكمل لم يمكن ان
يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع النقصان خالف موضوع التمام وموضوع الامتناع موضوع
الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فاذا كان مبدا صحة الفعل والترك معا لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير
شيء جاء به مبدا للفعل بخصوصه فمبدا القوة والقدرة على الصحة والامكان شيء ومبدا الفعل والوجوب على البت والوجوب شيء اخر
مغاير له فكيف يجوز الحدق في شريعة العقل وبين النظر بان يقول القوة على الشيء لا يكون الا مع الفعل ومن قال قليلا في مفهوم
قولنا مبدا التغير لعلم ان مثل هذا المبدا يجب بهذا المفهوم يلزم ان يكون مصحوبا للعدم والامكان بالقياس الى الموجود
له من مبدا الاثر اللازم له لا ينبغي ان يتوقف انه مبدا التغير في شيء اخر ويترك ايضا ما في ايضاح القول

اقول ان كل واحد من القوة الفعلية والقوة الانفعالية قد يجب معها الفعل وقد لا يجب ان القوة الفاعلية المحدودة وما دامت القوة
الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي اذا كانت مع شعور ومشية سواء كان الفعل
منها دائما من غير تخلف او لا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا من شان الطرفين الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل التام
الفاعلية لا يسمونه قادرا والحق خلاف ما اعتقدوه والقادر لم يكن فيه يصح منه الفعل ويمكن ان يصح منه الترك حتى يمكن
في كل امرين يمكنا اقتضاء كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها الى مرجح وداع ينضم اليها فيتم معه فاعلية والحق فيه
القادر من يصدر عنه الفعل بشعور وارادة فمن فعل بمشية سواء كانت المشية لازمة لذاته او غير لازمة فهو عندنا قادر مختار وصادق
عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشية او استحال وصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها او لا
شرط صدقها ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ثم القادر له اقسام منها الفاعل بالقصد وهو ان تساوي نسبته الى
الطرفين فيحتاج الى ضميمة اخرى كعلم جديد او وجود قابل او صلوحية الكاتب الى اللوح والملوا سطحه او الة كحاجة الى القلم
وحاجة النجار الى النحت او معاون كحاجة النشار الى نشار اخر او حضور وقت كحاجة صانع الاديم الى الصيف او الى
كحاجة الاكل الى الجوع او الى زوال المانع في المادة كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ او في غيره كحاجة الغسال الثوب الى ا
الغيم واعلم ان الداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون لداع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الاحوال
موصوف بانه فاعل بالارادة ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي يشاء فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد علمه
بنظام الفعل والجود لا غير من الامور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند الحكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضا
هو الذي يشاء فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون مجعوله عين هويته مجعوله كما ان علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند
الاشراقيين لكونه نورا عندهم ونوريته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الاعيان منه تعالى محجوبة بالذات
هي الانوار القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة الى اخر
الوجود على ترتيب الانور فالانور حتى ينتهي الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم وهذه ثلثة كلها مشتركة في ان كلا منها
فاعليته بالاختيار وان يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مغايرا فاعله او لا زما لذاته زائدا على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه
الثلثة فاعل بالجبر وهي ايضا ثلثة اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بالطبيعة الجسمانية حين هو مخلى وطبعه من غير عائق ومنها
الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بالطبيعة المقسورة على خلاف مقتضيها حين هو غير مخلى ونفسه كتحريك قاسر وتحويل محول ومنها
الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما شانها في المادة السفلية من الحركات والاعراض

والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والاحالة والهضم
والتنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طباعها مخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب
الموافقة لمباديها المعيشية اياها المقومة لوجودها فافاعيلها نوع آخر مخالف للطبيعي والقسري ومخالف ايضا للارادي من حيث
انه ارادي شان ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في صدورها الى النفس والى الطبيعة ايضا
الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فسميتها اختيارية واذا نسبتها الى البدن او آلة من الالات فسميتها تسخيرية واذا نسبتها الى البدن
وقواه الطبيعية وهذه الثلثة ايضا مشتركة في انها مجبورة في فعلها ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا
الباري جل ذكره وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين فان كثيرا من الفاعلين مجبورون في
عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها يقارن النطق و
التخيل وبعضها لا يقارنهما والتي تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها وقوعه منها على نسبة يجب بها الفعل
ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل لا محالة كيف وكما ان المادة الجسمية قد تكون نسبتها الى
صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد تكون نسبتها وهي بانفرادها الى متقابلين
نفسانيتين نسبة واحدة فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة عقلية الاثنان والانسان وقد يكون بقوة واحدة يتوهم
يتوهم الم اللذة والالم وان يتخيل المؤذي والمولم ويتصور الشيء وضده فهي كلها في ذاتها قوة على الشيء وضده بالسوية ولا
يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد وراي فكري او شوق منبعث عن تخيل
شهوي او غضبي او مجلبة لا بد من داع ينبعث منها ارادة جازمة غير مايلة على نهج المراد وهي التي يسمى بالاجماع الموجب لتحريك
الاعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير منفكة
عنها الفعل لوجب ان يصدر عنه الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق
والتخيل فهي ايضا مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك اذا كانت تامة ورفع عنها المانع ولاقت القوة
المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضا التي يجب اذا لاقت القوة الفاعلية يحدث منها
الانفعال هي القوة الانفعالية التامة لانها ايضا كالفاعلية قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وهي البعيدة والاولى هي
القريبة ومراتب البعد مختلفة فهي المني قوة ان يصير رجلا وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لا يحتاج الى ان تلقاها
قوتان فاعليتان حتى تصير الى حد الرجولية احديها المحركة اياها الى الصبوة وثانيتها المحركة اياها الى حد الرجولية

بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فانها يكفيه ان تلقاها قوة محركة الى الرجولية فقط وابعد من تلك القوة قوة العنصر ثم الهيولى
لان تصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التي دونه كما سيجيء اثباته في موضعه ان شاء الله

في تقسيم القوة

الفاعلية وهو ان القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة والالهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود
ومفيده والطبيعيون يعنون به مبدأ الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان مبدأ الحركة لا يخلو من تجدده
شيئا كان اولا فهو كالآلة المعدة وذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل مخلوط متبدل الذات زائل وان سميت الحق فالحقيق
باسم الفاعل الطارد للعدم بالكلية عن الشيء ومزيل النقص والشر اصلا وهو الباري جل ذكره لان فعله افاضة الخير وافادة الوجود
على الاطلاق من غير تقييد بما دام الذات او ما دام الوصف او شرط الوصف او في وقت دون وقت بل ضرورة ازلية بقدر
احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادي الحركات على سبيل المباشرة فليست من شانها الا
الاعداد وتهية المواد وتخليتها عن بعض الاضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه او تقيها بما يخالف الاستعداد دون الافاضة
والايجاد

في طور آخر من التقسيم

واعلم انك لما شغفت في مباحث العلة والمعلول ان العلة قد تكون علة بالعرض
فاعلم ههنا ان اكثر ما نظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للزروع والباني للابنية فهو
فليست هي عللا مفيدة للوجود بما فيه لبيان انها معدات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود في هذه
المعلولات هو الله تعالى كما اشار اليه بقوله افرأيتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه
ام نحن الزارعون افرأيتم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشؤن فاشار الى ان الجمهور يسمون فاعلا الشيء
ليس الا مباشر الحركات ومبدأ التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقايق الوجودية فهو الحق عز اسمه

في طور آخر من التقسيم

ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة
وبعضها يحصل بالاتفاق اما الذي يحصل بالصناعة فهي التي يقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب النفس بذلك ملكة
يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك تنزل كصورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وتستعمل في سبب
المعاد ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس ويبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي تحصل من
افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة وغضب او راي ثم ينبعها غاية هي الغاية ولم يكن القصد والتوجه الا الى الافاعيل لما
بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل في النفس بل تكرار الافاعيل يؤدي الى
لحصول امر آخر فيها ليس من قبلها لانها معدات والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما هو معد له فلذلك العقل غير العادة

من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان العادة المشي وعادة التجارة فيهما تفاوت شديد
من جهة النظر بحداثه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي يكون الطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية
ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية ويستعمل بمعنى الاخلاق والجزاف والبحث في مباحث العلة الغائية

في ان ليس سبق العدم على الفعل في كل فاعل

اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون وذلك لانه
الى ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت احدى المقولات
التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود واما فعل الفاعل بمعنى
للوجود مطلقا فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى المؤثر في مطلق الفعل هي الامكان واما الفعل التجددي الذي يقال في
كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له ويصدق
ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد كما سياتي واما المتكلمون فاغتروا بقولهم [illegible]
حتى انهم صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم وعند المحققين ان وجود المعلول
وجود تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة حدوثه لانها غير مجعولة ولا لعدمه
السابق عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من ضرورياته انه بعد العدم والضروري غير متعلق بالجاعل فان
تعلق الحادث بعلته انما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود غيره
حتى يتم به وجوده فوجود علته هو تمامه وكماله وينتهي في سلسلة الافتقار الى ما هو تمام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل
فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرنا وكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقد [illegible] ان
الافتقار اليه لما سواه كانه مقوم لها ولو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الافاضة لهوياتها لكانت موجودة دائما لكنها
انما يتم امكانها واستعداداتها لقبول الوجود بتغيرات يعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود ففي [illegible]
[illegible] وتراخ فظهر ان كل فعل مع فاعله التام ولهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا للفاعل الزماني وقال اذا
اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زماني او غير زماني فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله كذلك
لعدم انفكاكه عنه

في ان الحرارة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيان ان المزاج كما سبق

كيفية من جنس اوائل الملموسات اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي المتشابهة من هذه الكيفيات الاربع الا انها
متوسطة بينها منكسرة وضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا

انه اضعف منها لانها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف والمتمكن تاثير القدرة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس
المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد يستعمل فيه شيئا فشيئا وجبر يتدرج
الانفكاك على الاجسام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الافعال المتخالفة الاوضاع فيكون الحجة وجود تلك
الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج وهذا البحث الذي الطبيعيات

في الحركة والسكون فانهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود لاحتياج الموجود في عروضهما
الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه واما بالقوة
من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله متضمنا في قوته لهذا من شانه ان يتقوم بتحصل
باي شيء كان كالهيولى الاولى واما بالفعل من جهة اخرى لا انه مركب من شيئين احدهما بالفعل والاخر بالقوة ويستلزم
[illegible] ان جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن
عليه التغير والخروج من حال الى حال اصلا يجب ان يكون امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل الاشياء وتمام
الموجودات كلها كما سنبين عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة ان يخرج الى
الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج او دفعة والخروج بالمعنى الاعم
يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لها لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ
الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة
الحركة هو الحدوث التدريجي او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات
صالحة لتحديد الحركة وليس لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الان والان عبارة عن طرف الزمان والزمان
عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة فقد اخذ الشيء في تعريف نفسه
وهو الدور المستحيل وكذلك اذا قلنا يسيرا يسيرا او بالتدريج فان كلا منهما لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا
بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء ان تصورات هذه الامور اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها
والحكم بان [illegible] بحدودها محوجة الى مقوماتها الذاتية من الزمان والان فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز ان
يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والان اللذين احدهما مقدارها والاخر طرف
مقدارها وبها سببا لهذه الامور الاولية التصور وكذا حال كثير من الامور التي هي ظاهرة الانية خفية الماهية [illegible]

الدور وهذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الامام الرازي في مباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا
الى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي اذ لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول ولذلك قال
الشيخ في الشفاء جميع هذه الرسوم تتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيد هذه الصناعة الى ان سلك مسلكا اخر فالقدماء لما
عرفوا ذلك قالوا الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال له لكنا نقول الحركة كمال للمتحرك ولكنها تفارق
سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فلما كان كذلك فلا محالة هناك امران احدهما
لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه والثاني ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى منه شيء بالقوة
فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة
بان يبقى منها شيء بالقوة وبان يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد فيه شيء
من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي هي لا توجب
ان يقتضي او يعقب شيئا وايضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في
مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر ففيه امكانان احدهما الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه
وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذن التوجه الى المطلوب متقدم على حصول
المطلوب لا محالة لكن الوصول اليه على التدريج وكلاهما فيه فاذن التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل
فان الحركة لا تكون كمالا في جسمية وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما
بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس واما افلاطون الالهي فانه رسمها بانها خروج عن
المساواة اي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن وبعده واما فيثاغورس
فانه نقل عنه في تعريف الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا اقرب مما ذكره افلاطون اذ فيه اشارة الى ان الحال
في صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده ويمكن توجيه كلامهما بما يشتمل على تمام التعريف
من اخذ التدريج والاتصال فيه فان الشيء اذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين اخر قبله او بعده
كانت تلك الاحوال المتتالية امورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال فافلاطون عبر عن هذا المعنى
بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين
المبسوطين لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت الى التوجيه المذكور

الى التوجيه المذكور وقال في الشفاء ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة وشبيهة وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها اذ كانت
لا توجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستانف الوجود فبعضهم قد حدها بالغيرية اذا
كانت توجب تغير الحال وافادة غيرها وكان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية هو نفسه غيرية غير
ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا وليس كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة
والاحرى ان يكون هذا الكلام صفة لها غير خاصة فغير الحركة هو كذلك ايضا كاللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة
كان الثبات على صفة واحدة مساواة الامر بالقياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا تتساوى نسبة اجزائها او
احوالها الى الشيء في ازمنة مختلفة فان المتحرك في الاين في كل آن له اين اخر والمستحيل في كل آن كيف اخر وهذه رسوم
لما دعاه الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها فان الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلنا
انتهى كلامه اقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من ان الحركة ليست نفس الغيرية وانما هي مفيدة الغيرية
فليس بمراد لان الحركة نفس التجدد والخروج من حالة الى غيره لا ما يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء عن حالة نفس غيريته
لها في التحقق والثبوت وان تغايرا في المفهوم وذلك كاف في الرسوم واما الذي نقل عن قوم ذريعة وهو انها طبيعة
غير محدودة فمستعمل في موضعه من اثبات تجدد الاكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في كل جسم وان تجددها وتبدلها
في ذاتها جوهرا اصل جميع الحركات والاستحالات العرضية قال الامام الرازي في المباحث المشرقية
وشرح عيون الحكمة ان لي في خروج الشيء من القوة الى الفعل على التدريج تشكيكا مع انه اتفقت اراء الحكماء عليه فان
الشيء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون لحصول شيء فيه او لزوال شيء عنه فانه ان لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما ولم
يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب ان يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك تغيرا
فاذا الشيء اذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء فيه او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوما
ثم وجد وكلما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي
حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخلو اما
ان يكون قد بقي منه شيء بالقوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي
منه شيء بالقوة فذلك الشيء الذي بقي اما ان يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة ان يكون شيء واحد موجودا
ومعدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فحينئذ الذي حصل اولا قد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس

وليس هناك واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الحدوثي الذات يمتنع ان يكون له حصول ادفعي بل
الشيء الذي له اجزاء كثيرة لكن ان يتوهم ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الافراد انما يحصل في حين بعد
حين واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع
كلامه واقول ان بعض ما ذكره هو اشبه ... من المقدمين وابطالها بانها انما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير
موجودة في الاعيان والموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا امرا بسيطا لا يكون متقضيا ولا تجاوز جمهور المتاخرين
المنهج راجعين الى منهج الحكماء لامولانا وسيدنا الاستاد دام ظله العالي حيث افاد ان النافين للحركة بمعنى القطع قالوا بان
التوسط المذكور يرسم في الوهم امرا ممتدا تدريجيا على نعت الاتصال وان اجتمعت هناك اجزاؤه الحادثة على التدريج واذا
كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الاعيان او في الاوهام وهذا القياس
المغالطي لو صح لكان حجة ناهضة هناك ايضا اذ لا اختصاص لها باحد الوجودين اصلا واللازم خلف وقد اجمع الآراء على انها
كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى غير المتناهيات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر من خروج الجسم من ان
الى اين اخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجوده بتمامه متصلا غير قارة منطبقة على كمية متصلة
قارة ولوقوع الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحري قطع اساس الاشكال او تحرير بيانه باقتناء وجه الغلط فيه
وذلك غير متعسر على من فوق له لب يسير من خلق له فان وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان اذ قد يكون للشيء وجود في
الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه وعدم
لا يابى في ذلك اصلا ان الحركة والزمان يجري مجراهما من الامور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره والتدريج
في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو ايضا متصل واحد شخصي في نفسه بل انما ينافي وجوده
بتمامه او وجود بعضه في الآن ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو او جزء منه في ذلك الآن وهذا الغلط انما
نشا من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على
الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث لاستمرار الذات او لا والحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر فليس لها ان اول
الحدوث لا لجزء منها لان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص ان هو يطلق على طرفها ومن تعاريف الحركة
ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول اليه وهو بالقوة او
بالفعل فليس يجود هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير

قارة اخرى كالانتقال من متى الى متى ومن فعل الى فعل ومن انفعال الى انفعال اذ تلك الامور احوال غير قارة والانتقال فيها
حركة كان ان تلبس بالبعض سكون وقوله في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها
اذ ذلك لا يكون حركة لا عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها على قول فان الهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها
وتدقيق ان المتحرك في الحركة الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه ومادته وقوله يسيرا يسيرا احتراز عما لا يكون كذلك
في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج
بل يكشف الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احتراز به عن تبدل الجسم في صورة مثلا والانتقال عنه يسيرا يسيرا
الى الظلمة فانه وان كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء اخر وانما
بسبب المعبر عنها بالبياض الغريبة الذاتية احترازا عن تبدل الاعمال القارة تدريجية لا يكون الوصول اليها يترتب عليه او لما
اوذابيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد
الانتقال من جهة الى جهة او من اضافة الى اضافة او كل منهما وان كان تدريجيا الا ان شيئا منها ليس غاية بالفعل كما
لا تدوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية اذ ما يحصل لها انما هو وضع
تدريجي حالا من ان يحصل الى اوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة الغريبة من الفعل ومن تعاريفها
ما ذكره جماعة من الحكماء الاسلام وقدماء المتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال او سلوك من قوة
الى فعل وفي الشفاء ان في ذلك غلطا لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليس نسبة الجنس او ما يشبه الجنس اول كذا الالفاظ
المرادفة اذا ما ان الفظان والحركة وضعت اولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت الى الاحوال
هو ان تكون الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان ينقطع هذه الموافاة وتلك الحدود ونفرض
بالموافات والحركة على هذا النحو تنبيها وجود الحركة بمعنى القطع الذي ستذكرها

في تحقيق القول في

وجود الحركة قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وذلك مما
لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها واذا وجد فقد انقطع وبطل فاذن لا وجود
له في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك ينتقل الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه
في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في
الخيال ثم يشعر الذهن في الصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ

اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود والحالة التي بينهما لها وجود قائم الثاني هو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم
متوسطا بين المبدء والمنتهى بحيث كل حد يفرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء
متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا بل قد يتغير حدود المسافة بالفرض لكن ليس المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط
والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصورة
توجد في المتحرك وهو في آن اذ يصح ان يقال في كل آن يفرض انه في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يقال من ان كل
حركة ففي زمان فاما ان يعني بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الامور في الماضي وكان بانها
فان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي لكان حاضرا فيه والا لكان ذا وان عني به المعنى الثاني
فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى انه لا بد من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا بد من
حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان يكون ثابتا في هذا الزمان بواسطة هذا كلامه وفيه موضع تامل
فيها ما حكاه الاول انا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امر محقق هذا
كما ذكره الشيخ في باب المضاف وانه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حده على اشياء كثيرة فيه والا فلا موجود
الا ذلك ومن هذا القبيل ماهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها والعجب ان الشيخ ذاهب الى
الزمان المتصل في الخارج لانه الذي ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات والحركة بالمعنى الاول
عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة له الثاني انا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود
الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف الجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في
الآن ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم لزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف
عن الصفة التي وصف بها حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم والمعنى الاول تبدده
وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على الامور
المنفعلة المتاثرة انا فانا كان فاعلها الصادر سواء كانت طبيعية او قسرية او ارادية لا بد وان يتحصل ضرب من تبدل الاحوال
والحيثيات ليصير انضمام تلك الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما ذكر الشيخ في موضعه ان علة المتغير متغيرة وعلة الثابت
ثابت لا محالة وكذا حكم القابل للشيء الثالث ان نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف يحكم بنفيها والاولى ان
يحمل كلامه على ان مرامه هو نفي ان يكون لوجودها صورة في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير

المتجددة ويرشدك الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حيث فيه الحصول القيام لمن قرار الذات وثباتها وكذا قوله
ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الى آخره فان لها في الذهن ثباتا والكائنات تجب الحدوث والتجدد في
الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف في الاعيان فانها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا الرابع ان نفي وجود الحركة بالمعنى الاول
كما نص عليه عبارة الشيخ هنا مناقض لما قال في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة والآن
فان جميع ما قيل في ابطاله وانه لا وجود له فهو على انه لا وجود له في الآن ولم يفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا وبين ان يقال
لا وجود له في آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود المطلق
المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق ان نقول انه ليس بين طرفي المسافة مقدار
امكان الحركة على حد من السرعة يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدارا ما
الامكان والاثبات دالة على وجود الامر مطلقا وان لم يكن في آن او على جهة ما وليس هذا الوجه بسبب التوهم فانه وان لم يتوهم
كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة ومنها ما هي ضعيفة الوجود
والزمان اشبه ان يكون اضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع محلا من ان يناقض نفسه
في كتاب واحد فالظن من كلامه ان الحركة اقوى في الوجود مما يوصف في الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها
وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود كما نص عليه فعلم ان معنى ما رامه من نفي وجود
الحركة هو الذي اومأنا اليه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الاعيان لانه كلي والكليات بما هي كليات اي
معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة انما هي الحصول في حد معين وذلك الراي و
لهذا ذهب جمع الى ان الحركات حصولات متعاقبة في حدود من المسافة متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود
وهو باطل كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا اوليا بل هو الكمال الثاني لان الحركة هو السلوك
الى الحصول في حد معين والطلب له لا انه نفس ذلك الحصول اذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك الى غيره
فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التي يعبر في الفصل الاتمام
ذلك لما تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص
وهي ايضا كما من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها مع التعين هذا القدر وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة
تلك الحصولات الى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلي ونسبتها الى معنى القطع المتصل نسبة الاجزاء الى الحدود

الى الكل السادس ان تقابل ان يقول الحركة امر مركب من امور كل واحد منها غير منقسم اصلا او ليس كذلك والاول ابطلناه من نفي
الجسم والمقادير والثاني اي كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء المفروضة منها لا يوجد باسرها دفعة لانها غير قارة فلا محالة يوجد بعضها
بعد شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فذلك الذي يحصل بعد انقضائه متتاليا ايضا امر غير منقسم فالحركة ايضا اذن مركبة
من امور غير منقسمة وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هف اقول
هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط انما نشأ من الذهول عن ان وجود شيء مطلقا
اعم من وجوده في الآن فمن هذه الشقوق نختار الشق الاخير وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء
بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا الى ما لا نهاية الى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية والقسمة السابع ان الاتصال بين
الماضي من الحركة والمستقبل منها اتصال بين موجود ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي
وجودها يشابك عدمها وفعليتها تفارق قوتها وحدوث كل منها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدم
بعينه فان الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء وهذا النحو ايضا ضرب من مطلق الوجود كما ان الانتهاء
ضرب من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم الى ما هو اهم
من ذلك **في اثبات المحرك الاول** انك قد عرفت حد الحركة من فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة
من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم وتقابله السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها
صفة وجودية امكانية لابد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثا لابد لها من فاعل ولابد لهما من ان يكونا متغايرين لاستحالة
كون الشيء فاعلا وقابلا فعلا وقبولا تجدديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين وهما مقولتا ان يفعل وان ينفعل المتقابلتان
اي ليس حالة تباينية ولاستحالة كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في حد نفسه متحركا
والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا مح والمتحرك ليس نفسه بل لابد ان يكون متحركا
بالقوة فلابد ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لابد ان يكون بالفعل فيما يحرك الشيء اليه اعني الكمال
الوجودي الذي يقع فيه الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل
ههنا وفيه ستعلم بما هي انه لابد في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل الحركة وهو محرك بذاته متجدد بنفسه وهو بذاته محرك
على سبيل اللزوم وانه فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته
وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لابد ان يكون متحركا والا لزم تخلف المعلول عن علته فلو لم ينته الى موجود متجدد

متجدد الذات ادى ذلك الى التسلسل والدور وستسمع الى تحقيق ذلك الامر انشاء الله فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة
امر بالقوة اما من هذه الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة واما من كل جهة ولا محالة ينتهي سلسلة الفعل الى ما هو بالفعل
من كل وجه دفعا للدور والتسلسل كما ان جهات القوة يرجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة قد حصلت بالفعل
وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق الاول والوجود الواجب جل ذكره والآخر الهيولى
والاول خير محض وهذه شر لا خيرية فيه الا بالعرض ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض
ومن ههنا ظهر ان الجسم مركب من هيولى وصورة لان الجسم فيه قوة الحركة وله الصورة الجسمية اعني الاتصال الجوهري وهو
امر بالفعل فيه كثرة **كل بسيط الحقيقة يجب ان يكون جميع الاشياء** بالفعل وهذا مطلب شريف لم نجد
في وجه الارض من له علم بذلك **في دفع شكوك وردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك** لان المورد
الى آخره ضم ويجيء تمام الكلام بعد بضعة اوراق قليلة فلنحفظ **في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم
والتأخر وفيه فصول** **في بيان حقيقتهما** الحدوث وكذا القدم يقالان على الوجهين احدهما بالقياس
والثاني لا بالقياس والاول كما يقال في الحدوث ان ما مضى من زمان وجود زيد اقل مما مضى من وجود عمرو وفي القدم
بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شيء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثاني فهو على المعنيين احدهما
الحدوث والقدم الزمانيان وثانيهما الذاتيان فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية
اي بعد ان لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يتعقل لاصل الزمان حدوث لان حدوثه لا يتقرر ولا يتعقل الا اذا استمر زمان قبله
عدمه فيكون الزمان موجودا عندما فرض معدوما هف ولذلك قال المعلم الاول للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد
قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون نفس الزمان بمعنى ان كلا
من الاوصاف الذاتية لهوية الزمان فضلا عن وجوده بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية باعتبارين بالقياس
الى ما سابق منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يتقرر حدوثه بالقياس الى العدم وان
كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس امرا زائدا على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن اي
لا يعرض نفس الزمان شيء من العوارض التحليلية لهوية الحركة ومعنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان
وجوده والآن بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات عن المادة الكلية ليس لوجودها
زمان لكونها اعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من انه يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاح

كلها خطأ وستعلم ان القدم بهذا الواجب والقول المنفي في الوجود وثانيهما الفرق الزمانيين وبيان الحدوث الذاتي والقدم
الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان في تلك الاستناد مخصوصا بزمان معين او كان
مستمرا في كل الزمان او مرتفعا عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتي

في اثبات الحدوث الذاتي

فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات تقدم ما بالغير فالعدم في حقه متقدم
من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا واورد عليه انا لا نجوز ان الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته
لكان ممتنع الوجود لا ممكنه بل الممكن لا يصدق عليه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه من حيث هو هو ليس بموجود
والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان استحقاقه
للوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لاحدهما تقدم على الاخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم
ذاتي على وجوده ولك ان تقول في الجواب ان المراد من الحجة المذكورة ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود ولا العدم
وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود واذا كان المنظور اليه حال الماهية
بتجردها عن الوجود والعدم اي مغايرة للوجود قال محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد او لا يكون له الوجود لو انفرد ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي في الكائنات
العقل لا بد من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه ولا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين
الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو الكونها وذلك هو استحقاق العدم و
اما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجردها عن الوجود والعدم معا ولفظه لا يكون لها وجود في قول الشيخ او لا يكون
له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفصل لا
على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق من نفي كيفية اتصاف الماهية بالوجود وتصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه
لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدم الماهية على وجوده اذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء نحو
من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتاخر فالحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها
فلا محالة لابد ان يعتبر للماهية حال وجودي سابق لها على وجودها وكل اعتبار او حيثية سواء كان وجوديا او عدميا
اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود وكيف يقال انها متقدمة على ثبوتها بالتقدم
الذاتي هناك لكن نحو ثبوت ماهيته هو الذي اشرنا اليه وهو ان للعقل ان يجرد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجود

ثم يصفها بالوجود الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجرد المذكور لكن في تلك التجريد الذاتي والانفراد الذاتي لها عن الوجود
كلها ضرب من الوجود المطلق ايضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا خلاف حيثية كمثال فعلية القوة في الهيولى
فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متاخر عنها مطلق الوجود ومن حيث ان لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجودي متحقق
بالتقدم على الوجود بالوجود واما الوجه الثاني فذكروا كل ممكن الوجود فان ماهيته مغايرة لوجوده وكلما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده
من ماهيته والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد ان يكون وجوده مستفادا من غيره وكلما كان كذلك امتنع ان
يكون وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان تقديم الذات لا ماهية له يكون
الامام الرازي مع علمه اندفاعهما لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي اثار الواجب تعالى
وقد اشرنا الى ان للمحاضرين اخر من التاخر فلها ضرب اخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي اعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله و
افتقرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره والماهية لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل ويجب ايضا ما هي موجودة فلا حدوث لها
وبهذا المعنى لا قدم ولا قدم بهذا المعنى ايضا الا الواجب ولا باس ان يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يشتهر من القوم

في ان الحدوث الزماني بل هو كيفية زائدة على وجود الحادث

قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده
الحاصل في الحال اولا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث هو
الشيء بالعدم ومسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية هل حادثة ام لا فان كانت حادثة
فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وان لم يكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما قلنا هذا مع قولكم ان الوجود موجود فان
فالحدوث حادث بذاته اقول اول كلام هذا القائل الفاضل يناقض اخره فان الحدوث اذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث
وعدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف ويكون لها وجود زائد على ماهيته واذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه
ايضا على ماهيته وعلى وجوده ايضا لان معنى الحدوث غير المعنى الماهية الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث كما يوجد في الكيف
يوجد في ساير المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض هو بعينه قائما بغير
نفسه ولا قسم بعرض لجميع المقولات الحادثة ولا تغير معناه في المواضع المختلفة الا بالاضافة الى ما اضيف اليه كما هو شان الامور
النسبية والوجود وان كان مختلفا باختلاف الماهيات على الوجه الذي قدمناه لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات بل نفس وجودها
وايضا يلزم ان يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على ان الحق في هذا المقام ان نحو مفهوم الحدوث
امر زائد عارض للمفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للاشياء الحادثة الكائنة الفاسدة فانها بنفس هوياتها

حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل بل وجودها يعني ان الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون الوجود مسبوقا بالعدم مقتضى
ذاتية له والذاتي ليس بعلة فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات
مجهولة الاسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في بحث الوجود

في ان الحدوث ليس علة الحاجة الى

العلة المفيدة بل منشأ الحاجة الى العلة المعدة وعلة المعدة هي علة بالعرض لا بالذات اما انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة الا
فلانه لو كان كذلك لم يكن مستلزما لحاجات معلولة وليس كذلك لان منشأ امكانها والا ضرورة طرفيها لاحتاج وجودها الى مؤثر لاستحالة رجحان
احد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالب الحكماء الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة تابعة لوجود الشيء ووجوده متأخر عن
تأثير العلة فيه متأخر عن الاحتياج الى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او شرطا او جزء للعلة والامكان متقدم على
بمراتب وذلك ممتنع اقول في قولهم ان الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت من ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة
الحادث وقد مر ايضا ان كل وجود من مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فان محل
ان الشك في احتياج المحدث الى السبب وذلك الاحتياج اما لامكانه او لحدوثه بوجه لانا لو قدرنا ارتفاعهما عن الشيء واحتياجه بما
وهذا الشيء لا يمكن ان يكون محتاجا الى السبب فاذا ثبت ان مدار الحاجة اما الامكان او الحدوث وقد بطل احدهما الحدوث بقي الاخر
كون الامكان موجبا للاحتياج اقول الحق ان منشأ الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره
مرتبطا اليه وقولهم ان امكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وانكان صحيحا الا ان الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على
القوة والصورة على المادة اذا لم يكن وجود لم يتحقق ماهية اصلا والوجود ايضا كما مر عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد
متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الامكان فرضا بعد ذلك الشيء اعني الوجود بعينه والذي ذكره من قولهم
فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه حال ماهية الشيء عند تجريدها عن الوجود بضرب من تحليل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان
الماهية علة لحاجتها الى المؤثر لما مر ان امكانها قبل وجودها اي اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف ايضا في الذهن والكلام بحسب الواقع
الخارجي كما سبق واما من ان الحدوث منشأ الحاجة الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكر سبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة
وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي قد يتطلب متفاوتة شدة وضعفا قربا وبعدا والقريب الاستعداد والبعيد قوة فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا
ولا يجوز ان يكون جوهرا قائما بنفسه والا لما اتصف به شيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد عام هذا له اولى من غيره فاذا
لا مكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويحل عنده وجوده
لكن لا يجوز ان يكون القوم به امكان الحادث امرا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كونه امكانا لهذا الحادث اولى من ان

من ان يكون امكانا لغيره فحامل قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون هو بعينه حال وجوده او حال تجزيه او حال الاسم
فامكان الحادث والكائن في ذاته امرا وجوديا لكنه من حيث انه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته
ولذا عده بعض القدماء العدم من جملة الاسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عندهم خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة
والصورة والتحقيق انه ليس من العلل الذاتية بل علة بالعرض والا لم يحصل عند حصول الكل بل المادة الحاملة هي من الاسباب
الذاتية وايضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
فتقدمه تقدم بالعرض لا بالذات ولعل مبنى قولهم ان العدم من الاسباب الذاتية لوجود الزمان ان موضع الحدوث
بالحقيقة هو اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة الوجود الذي اقتضاؤها كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء اخر او
فرد اخر منها فعلى هذا صح ان العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه

في ذكر التقدم والتأخر واقسامهما انهما

من احوال الموجود بما هو موجود والتقدم والتأخر مما ذكرها ان من التقدم ما يكون بالمرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه
بالزمان ومنه بالذات والعلية وهاهنا قسمان اخران سنذكرهما اما الذي بالمرتبة فكلما كان اقرب من المبدأ الموجود او
المفروض فهو متقدم كما يقال ان بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو مرتبة بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو
بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاحياز والامكنة فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني
كتقدم الصف الذي يلي الامام على الذي يليه اذا كان المحراب مبدأ ويصح في المتقدم بالرتبة ان يصير المتقدم متأخرا
والمتأخر متقدما مثال ذلك ان جعلت الانسان اولا فكلما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم
من الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال الثاني تقدم المأموم على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب الى المحراب والطبيعي
من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب وسلاسل يجب طبعا لا بحسب الاوضاع كالعلل والمعلولات والصفات و
الموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من النوع الادنى انتهت الى الاخير الى العلة الاعلى واذا اخذت
في النزول وجدت الاعلى اولا وكذا الحكم التعاكس في جنس الاجناس ونوع الانواع وغير ذلك وعلى هذا التسلسل مبني برهان
التناهي عند القوم اذا اجتمعت احادها واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر
ولا يرتفع هو برفع المتأخر والاعتبار في هذا التقدم هو في امكان الوجود لا في وجوبه واما الذي بالعلية فهو ان يكون
وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكانه يتقدم عليه بالوجود وكذلك بالوجوب لانه سبب للمتأخر واما الذي بالشرف والفضل
وكما يقال ان محمدا متقدم على سائر الانبياء عليهم السلام واما الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المتقدم

من الزمان متقدما على جزء لاحق بالطبع فان التقدم الزماني يقتضي ان لا يجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما بالطبع حيث
اجتمع المتقدم للمتأخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل نفس ماهية الامر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده
يلزمه ان يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالماهية وكذا من جعل ماهية الممكن متقدما على وجوده لا باعتبار نحو الوجود
بل باعتبار نفس الماهية واما التقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم بالحقية كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فان
الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والماهية موجودة بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا
بشيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات والآخر بالعرض فلاحدهما تقدم على الآخر وهذا نحو
آخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتأخر في الشرف والفضل لا بد ان يوجد فيه شيء من ذلك الفضل وغير ما بالطبع
والعلية ايضا لان المتأخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر وغير ما بالزمان
وما بالرتبة فان ملاك بان يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من اقسامها موجودا في كل واحد من المتقدم والمتأخر
فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرناه فليس مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق
والتأخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتأخر لا يعرفها الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم
مقامات في الالهية كما ان له شئونا ذاتية ايضا لا ينثلم بها احديته الخالصة وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود
معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلية بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات
الفاعل على ذات المعلول بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية اذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلية
ومفعولية بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون واطوار وله تطور من طور الى طور وملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن
الالهي واذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التأخر وعرفت المعية التي بازائهما بحسب المفهوم

فى كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه
الاقسام ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وعلى الثاني هل هو بالتواطؤ او بالتشكيك واكثر المتأخرين اخذوا انها واقعة على الكل
بمعنى واحد متواطئا لا بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم يكون له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر
الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي يبطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك ان تقدمه
بالزمان ثم الذي للمتأخر من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له كان للمتقدم من الزمان ما لا يوجد
للمتأخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا يوجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق ولا يوجد شيء للمتأخر الا وقد

الهيولاني عقلا بالفعل وملكا يستكمل القول به والضرورة من وجهين احدهما انه يلزم انقلاب الحقيقة فان النفس التي هي
من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها وقد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوعا
طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعي كيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد والاجسام
وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشيء غير الماهية والوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه بحسب
انتقاله الى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرهما وثانيهما ان الحكماء اثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى
والصورة من جهة ان في الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة شيء آخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن ان يكون فيه فعلية
وقوة امر آخر معا فلا بد ان يكون مركبا من جزءين يكون احدهما بالقوة والآخر بالفعل وايضا اقاموا البرهان على
بقاء النفس الانسانية بانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان تفسد وفعل ان تبقى وكل ما فيه قوة ان يفسد وفعل ان يبقى
فيلزم ان يكون النفس مركبة من قوة ان تبقى وهو ممتنع لان النفس البسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجية
فاذا كان الامر كذلك فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم ان لو كان الشيء قوة وفعلا
بالقياس الى كمال واحد وكمالات في نشأة واحدة محسوسة او معقولة فان فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان
يوجبان تكثر الموضوع واما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا يوجب اختلاف الحيثيتين
وتعدد الموضوع بحسبهما وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها اول الصور
العقلية للموجودات الصورية الالهية بل يؤكده لان الموجود بما هو متجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية ثم
الى اولى درجات العقلية او لا ترى ان جميع الموجودات الطبيعية من شأنها ان تصير معقولة اذ ما من شيء الا ويمكن ان يتصور
في العقل امره بعد تجريده عن المادة واما بنفسه صالح لان تصير معقولة لا بعمل من تجريده وغيره بل فيه حتى تصير معقولة
بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه واثبات البعض بل معناه نقله من الوجود
المادي الى الوجود العقلي بواسطة نقله اولا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل كذلك الامر في جانب النفس فالحساسة اولى
درجات الحيوانية بعد ما مرت به الاستحالات والجمادية والنباتية وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال
في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والاصداف ثم يصير بعد استكمال هذه القوة
متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي الحالة الهيولانية وهو كما انه عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا استوت بصور المعاني
العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف

المراتب السابقة فان بعضها من عالم العالم او متعلقا به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين

في الاستدلال على تجرد العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع اصراره في سائر كتبه على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول
صرح في كتاب المبدأ والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الاولى المعقود في بيان ان واجب الوجود
معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل
لها لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال المادة عن صورها فانه ان كان منفصلا بالذات عنها وتعقلها
كان ينال منها صورة اخرى معقولة في السؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها اذ يذهب الامر الى غير نهاية بل فصل ذلك او
اقول ان العقل بالفعل اما ان يكون ح هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون
العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان الاول لكن
الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صورة اخرى او انما
يعقلها بان يحصل فيه الصورة لذاتها فقط فان كان انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير
النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كلما حصلت له تلك الصورة عقلا لها كلما حاجة له
وجب ان يعقل العوارض التي تقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فان الصورة الطبيعية
المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا يعدم المخالطة حقيقة ذاته واما على
الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فيكون ح اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجوده له فيكون كانه
قال انها موجودة لشيء من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس الصورة له فان ليس تعقل هذه الصورة نفس
وجودها للعقل ولا وجود صورة ماخوذة عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان يوضع الحال منها حال
المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هيهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى
العقل بالفعل لانه ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها او موضوع العقل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل
موضوعا له وقابل فليس عقلا بالفعل بالقوة لانه الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس هيهنا شيء هو عقل بالقوة الا
الذي يجري مجرى المادة فقط فيها واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل وانما لا يمكن ان
وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يكون يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته
ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن

نفس وجود هذه الصورة له اي جزء ذلك
المعقولة للعقل وقد وضع نفس وجودها

عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو ان يعقل صورة المعقولة فيحل محل المادة ولا يكون تلك الصورة
الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا نحن انما نضع هذه الصورة التي بها يصير العقل
بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون
اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقله
بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي كالصورة او كلاهما اذ تعقلت هذه الاقسام بان تلك المعاني فيها
ان كان تعقل الجزء هو كالمادة بالجزء الذي كالمادة عاقل الذات ومعقول الذات ولا تنفعه للجزء الذي كالصورة في الباب شيئا
وان كان تعقل الجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمبدأ هو الجزء الذي كالصورة والفعل وهذا بعكس
الواجب وان كان تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة
وبالجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها معه واعتبر مثل هذا في الجزء الذي كالصورة وكذلك ان وضع ان يعقل
كل جزء بكل جزء فقد بطلت اول الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالفعل نسبة الصورة الطبيعية
بل هي اذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون ح
العقل بالفعل الحقيقي هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا معقولا بالفعل لا يخرج
لذاتها كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق وايضا
لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس بحيث الشيء المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل
لا محالة ذاته هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة
بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان يكون معقولا الى شيء اخر يعقلها انتهى كلامه اقول ولعل الشيخ تكلم ههنا على طريق
التكلف والمداراة مع طائفة من المشائين من غير ان يساق البحث الى تحقيق المرام والا لوجب عليه ان يدفع
بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الاحكام التي في باب الهيولي واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه
موضع نظر الاول ان لاحد ان يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل الحقيقي هو العقل بالقوة عند حلول الصورة
المجردة كما هي ان الحال بالفعل هو القوة الهيولانية عند حلول الصورة الجسمية قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل
حصولها فيه كيف ما كان او لاجل حصولها في شيء من شانها ان يعقل فنقول الحق هو الشق الاخير وهو ان يعقل تلك
الصورة لانها حصلت في شيء من شانه ان يعقل وقوله تقرير هذا الكلام انه انما عقلها لاجل وجودها لشيء من شانه

ان يوجد له لان يعقل بوجه فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان علية في كون الصورة المجردة معقولة للعقل
بالقوة ليست كوجود الصورة الحسية المكنوفة بالغواشي للمادة لان المادة ليس من شانها ان تكون عاقلة
ولا من شان الصورة المخلوطة بالعوارض الجسمانية ان يكون معقولة بخلاف الصورة المجردة المفارقة للعقل الذي
فانه يعقلها لان من شانه ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصورة الحسية كونها اولا ثم
على سبيل التعقيل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع لامر موجود
غير ذي وضع مستقل الوجود الثاني ان العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة واذا صار هو بعينه معقولا بالفعل
يلزم ان ينقلب هوية الانسان حقيقة العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر الا اذا
له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث
القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الرابع انه يلزم عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل
بالقوة الى العقل بالفعل ويلزم ان يصير اشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة و
تعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية الخامس ان قوله الاستدلال على ان المعقول بالفعل يجب ان
يكون معقولا لشيء اخر غير ذاته بان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره يدل على انه
لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل الهيولاني عنده وعند سائر القوم ليس امرا مفارق الذات حتى
يوجد ذاته ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة تحصيل هذا المطلب الشريف العالي يحتاج الى تحقيق بالغ
وتصرف شديد في كثير من الامور الحكمية وعدول عن مراتب الجمهور كما هو شان من سلك السبيل الالهي في مخالفة
للساكنين في مواطنهم ومساكنهم الاولى والعلم عند الله في الاوليات ونسبتها الى الثواني والذي هو
اول الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود
العام والشيء والحصول وامثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي والرسمي اذ لا جزء لها ولا شيء اعرف منها
واما في باب التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يرتفعان عنه فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا
لزم الدور لان الذي يجعل دليلا على شيء اخر فهو الذي يدل على انتفائه او ثبوته على انتفاء خبر او ثبوته واذا جاز
خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامن ذلك عن جواز الخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن النفي و
الاثبات لا يبقى له دلالة عن ذلك الشيء لو فرض انه دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت

ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالنحو الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى كل دليل يدل على
لا يجتمعان فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يمكن اقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع لانتقاض الاستحالة
ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال اي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الاجتماع
لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المط واذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو ثبتت بها ثبوتها بشيء
اخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه فثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن واما سائر القضايا و
التصديقات البديهية والنظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة الوجود الواجبي الى
وجود الماهيات الممكنة لان جميع القضايا يحتاج بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق غير مفتقرة الى
تصديق اخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان
قولنا هذا فلك وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير وانه موجود بوجود هو انسان فقط لا شيء اخر جماد او نبات
او عقل او غير ذلك من الموجودات الخاصة ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده متقيد بسلب سائر الوجودات
عنه فما من وجود غير الوجود البحت الا وهو متقيد بقيد خصوصية فكذلك كل قضية اخرى غير اولى الاوائل بديهية كانت او
نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الوجود اما واجب او ممكن علم بان الموجود لا يخلو من ثبوت
الوجوب له ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه العلم الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص
وقولنا الكل اعظم من جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم يكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع النقيضين
وكذلك قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة
وعدمها فانه لما ثبتت المساواة بين اشياء متشاركة في شيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها
فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير متساوية اختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء
الواحد لا يكون في مكانين اذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا
لم يتميز الواحد في وحدته عن الاثنين فكان موجود الثاني ومعدومه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت
ان القضيتين الاوليين انما كانتا ظاهرتي الحقية لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان و
الاخريان انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان وكذا القياس في سائر القضايا
البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الاوائل في باب العلم التصديقي

ملك اتفق الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة قالوا واذا لم يمكن اقامة البرهان
على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها الا ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا واما
لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المشبهة الشاملة المشاغبة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فصار لا يقدر
على الجزم بثبوت بعضها ونفي الاخر فاذا كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تفهيم مهيات اجزاء تلك القضية وان كان من
القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق والاحراق واحدا قول علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فان كل
من الانسان اذا كابر وعاند ليس لاجل شيء في حالته كالصبيان وبعض النسوان والمشتغل بالمرض
من غلبة المرة السوداء التي تشبه بها مزاج الروح فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وان كان من القسم الثالث فعلاجه
تحل شكوكه وان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات والالتزام باحكام قوانين المنطق ثم يأمر بالانتقال الى
الطبيعيات ومنها على التدريج الى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع يخوض في الالهيات الصرفة وحرام على اكثر الناس ان يشرعوا
في كتب هذه العلوم الغامضة لان مسلكه ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله
العزيز الحكيم

البحث عن احوال العاقل وفيه فصول

في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته

اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة مهية العلم وان معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والقوة
فان المادة غير مدركة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصورة الطبيعية انما لم يدرك ذاتها اذ ذاتها
مخلوطة بالعدم والظلمة لان وجودها وجود ذوات الاوضاع والامكنة وكل جزء منها له وضع اخر ومكان اخر فلا
جزء الجزء ولا الكل ولا يوجد كل الكل ولا الجزء ولا شيء منها بالنسبة الى ما هو فيها حصول مع ما فيها وجدان له لشيء لا ادراك له
بذلك الشيء فكل جسم وجسماني ولا يوجد مدرك ذاته لان ذاته محجوبة عن ذاته وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته
لان ذاته غير محجوبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا حجاب الا العدم
بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا راجعا الى كذا الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من
العدم ومع ذلك فقد اقيم البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل في تعقلها عاقلة لذاتها وان لم يكن
عاقل سواها الى في العالم وكشيء ففي ان كل صورة مجردة سواء كانت تجريد مجرد او تجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة
على الرسم المذكور فيكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب فالمشهور منهم في بيان هذا المطلب
اربعة طرائق احدها ما افاده الشيخ في كتاب المبدء والمعاد فانه لما اقام الدليل على ان الصورة العقلية اذا

والعدم على التفسير الاخص بتصوا عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم على المشهوري من التضاد والتحقيقي من
الملكة والعدم اليه حل اشكال ذكر فيه   وهيهنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين
في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما
عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والجهل للعلم والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام
بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهور اسم يقع على التضاد التحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه
التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري والحق انه اعم من ذلك لعدم امكان
الانتقال في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية
راجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى اي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب
والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره
فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموه
بالتعاند فيه قسم خامس في اقسام التقابل وقد تفصى بعض اخر عنه بان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا
كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف
عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى
اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء السواد لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو
سواد بالقياس الى طرفا ذات ذلك فكل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذا قيس
بينها عنهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقايسته الى سواد دونه في المرتبة والى البياض طرف
او الى البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا
بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا
حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها حقيقة الاختلاف
والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول فلا يلزم في التقابل قسم خامس وفيه ما ذكره بعض اجلة المتقدمين
لا يستقيم على اصل من طريقة اسلاف الحكماء في الاشد والاضعف ويرد عليه ايضا ان لكل شيء جهة تحقق
في ذاته لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا حقيقيا فيقترن مع تعقله وجود تعقل شيء اخر وجودا

ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها جهة متحصلة لا بالقياس الى غيره والتضاد بين الامور الذي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة احدهما للآخر ولا لغيرها والا كان مفهوم التضاد من جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف شبيه بجزئيا وليست من قبيلهما الا التضاد فالحق ان يقال في وجه التفصي عن هذا الاشكال اما من قبل التباين فان التضاد انما ثبت بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد تضاد كل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال كل منهما على طبيعة احد الضدين وكذلك على طبيعة الضد الآخر باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين المتوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار كون احدهما سوادا والآخر بياضا تضادا بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والآخر صفرة فالعرض فالتضاد بين الاوساط راجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على الاربعة واما من قبل الافراد فان تقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الاخرى من ان التضاد بالذات انما هو بين طبيعتيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقي الكلام في ان جميع الالوان من مراتب السواد والبياض ام ليس كذلك ما ذكرناه وكذا وتتم على الاول الا على الثاني وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح وهو امر هين في التحقيقات والعلوم الحقيقية لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات باضافة وسلب اذ ما من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية والمعلولية او غيرهما وسلب عنه شيء ما ولا اقل من سوهيه فقابل التضايف عن جنبيه شيء من الاشياء حتى واجب الوجود فانه مبدء للاشياء وان خلا عن آحاد جزئياته كالابوة والنبوة والمجاورة وكذا تقابل الايجاب والسلب لا يخرج عنه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالحجرية والا جحرية شيء من الاشياء واما القسمين الاخيرين من التقابل اعني الملكة والعدم والتضاد فمما يخلو بعض الموجودات عن جانبيها كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فلك يخلو عن مطلق تقابلهما اشياء فان المفارقات لا تقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ممكن لها بالامكان العام فهو حاصل فلا يصح فيها ان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا في تقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الالهية التي حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر وانما خاض معرفتها الراسخون في العلم

صورة عقلية لشيء من الاشياء كيف ومن المحال ان يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد كالانسان بالتوسط كمالات واستحالات لكمال المادة اذ ذاك عندي من احصل المحالات واشنع المحذورات فان وجود المادة القريبة للشيء من حيث وجود صورته او نسبة الصورة الى المادة نسبة الفصل المحصل للجنس القريب اليه فالنفس في اول الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الادنى في قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهي ابتداء شيء من الموجودات الجسمانية في قوتها قبول الصور العقلية وهذا القول الاستكمال المار حكاية قول الشيخ ان وجوديهما قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التعاقب وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النباتية الجسمية كالمادة للصور الخيالية وهي كالمادة للصورة العقلية واول ما يفيض عليها اول المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة اياها كما اشرنا اليه وستدرك ايضاحها ايضا فقول لبس في ذات الصورة قوة قبول شيء قلنا لا نم ان جهة القبول منحصرة فيما تتضمن الفصل في النوع البسيط قوله انما القبول في القابل للشيء قلنا نعم ولكن معنى اخر فان القبول قد يعني به الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل اذ صار منفصلا والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء التصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى الاشتداد وفي الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني والاول شأن المادة القابلة والثاني في شأن الصورة المتعلقة بها واما الصورة البريئة من كل الوجوه عن المادة فليس فيها كمال منتظر وقوله فالتكون ذلك الغير ايضا لا تخالف الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا قلنا ذلك الغير ليس انه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة اتحادا في الوجود لان المراد من صورة شيء عندنا هو وجود ذلك الشيء لا المفهوم الكلي منه فالصورة الكلية لا تكون الا واحدة بسيطة لكن قد يكون مصداقا لمعاني كثيرة كالانسان وقد لا يكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا فاذا فاضت النفس اذا قويت تصير مصداقا لمعاني كثيرة كل منها اذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت في الخارج اعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي واذا وجد المعقول منها في عالم العقل كانت متحدا بالجوهر العقلي لزم ان يكون صورة ذاته او نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنيئة لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود

وانه لا كوجود الاجسام وما فيها قوله والا كان يخالفه فيكون النفس لا محالة كانت هي الصورة المعقولة فصار
غير ذاتها فلما لم تصر غير ذاتها بالكمال والنقص او بالمعنى المفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار
اشرف وقوله بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني قوتها التي بها يعقل او يعني صور هذه المعقولات ولا
في النفس كون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا اقول اما كون الاول هو العقل بالفعل فغير
صحيح لان تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او ذاتها الساذجة عن صور المعقولات في ذاتها
هي بعينها عين العقل بالفعل والا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلا وجهلا وعلما واما كون تلك الصور المعقولة
عقلا بالفعل على ما زعمه ان الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلا لها وهي
كما قال فذلك قد كشفنا عن استحالته واوضحنا فساده من الجانبين اما جانب النفس فلان الذات العارية من كل
تعقل صور عقلية بل هي الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا ثبوت الشيء للشيء مطلقا كما انه فرع ثبوت
المثبت له ان ذهنيا فذهنيا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود
او في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف والعالم ضرورة ان الموجود لا يوجد الا في
المعدوم فكذلك حال الوجود العقلي الموجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن
الا لما في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا ومعقولا بالفعل فالمعقول بالفعل حيث لا المعقول بالفعل كان المعقول
بالقوة هو الصورة المادية لا تثبت الا للمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير التي هي في ذوات الاوضاع فقد علم ان
النفس قبل ان يصير ذاتها معقولة لا تثبت لها صورة من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان
على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك الصورة العقلية فقد علمت بالبرهان
بان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الذوات في ذواتها سواء وجد شيء في العالم عقلها
او لم يوجد فاذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة كانت النفس متحدة بها
مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرين في انكار القول باتحاد العاقل والمعقول في ساير كتبه لكن قد
ذهب هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد واقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات
وعقل الذات ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم او لحمل غرض من الاغراض او كان عقيدة
لاستبصار وقع من ضياء نور الحق من افق الملكوت الذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات نقلا عن

انه اراد من ايراد الشيخ هذا المذهب بساكت وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا انه قد صنف ذلك
الكتاب تقرير المذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيف ذلك
فعلى ما ذكره يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الاوائل لم يتوارثه احد من علماء النظار اولي البحث
والاعتبار لولا ان من الله به على بعض الفقراء والمساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم

في قول من ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال

ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال ان المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان هذا المذهب ايضا
كالمذهب الاول باطل فانه ايضا قريب المأخذ من الاول فذكروا في بطلانه ان العقل الفعال اما ان يكون شيئا واحدا
بعيدا عن التكثر او يكون ذا اجزاء وابعاض والاول يوجب ان يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثر او يكون ذا اجزاء
وابعاض والاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات لابد وان يعقل كلها تعقلا واذا كان
تتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التي
تقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقايق غير متناهية لان المعقولات المختلفة
الحقايق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا لشيء
مثل تعقل عمرو فاذن يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير
متناهية متحدة بالنوع كل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم محال من جهة اخرى وهو
ان تلك المتحدات بالنوع لا يتمايز بالماهية ولوازمها بل من عوارض الكثرة الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة
والعقل الفعال مجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط فقد
فرض مركبا هف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون مطبقين على بطلان هذا المذهب
واشار الشيخ في الاشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله وهؤلاء من ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل
منه شيء دون شيء او يجعلوا الاتصال الواحد به يجعل النفس كاملة وواصلة الى كل معقول اقول هذا المذهب كالذي
قبله لما كان منسوبا الى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وان يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه
الى بحث شديد وتفحص بليغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع الى الله تعالى وسؤال التوفيق الوهبي
وانكشاف الحقائق وانهما يقولون ورفضنا الدنيا بالمرة لا الدنيا الداثرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه وتضرعنا
طلبا لكشف هذه المسألة واشباهها من المطالب متقربين بها غير متكاسل حتى اذا رحمنا فتح لنا بنوره الطيع وكشف غامض

العجب والمواقع فرأينا العالم العقلي موجوداً واحداً يتصل بجميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليها
وهو أصل المعقولات وكل المهيات من غير أن يتكثر ويتجزأ ولا أن ينقص منه شيء ولا أن يزداد الكمال
اليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر واحكامه ليس هيهنا بل سيأتي من ذي قبل ان شاء الله والذي أمكن ان يذكر
هيهنا يمكن صورة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في ادراك كل معقول وتضعيف شبهة
استبعادهم اياه عن سنن الصواب وهي امور ثلاثة احدها انه قد مر ان النفس اذا عقلت شيئاً صارت عين صورة
العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه وثانيها ان العقل هو كل الاشياء المعقولة
عليه مما اقمناه في موضع آخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها
الخارجية الخاصة بواحد صارت مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار و
وضع ولون ومادة ولها ايضاً وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية تتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد
واجزائها بالوجود الخاص لها اما خارجاً او عقلاً فكان كل من النوعيات وجود [illegible]
مكانياً كذلك لكل منها وجود عقلي متبائن بحسب انواعها وشرائحها في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس
ومن النباتات شيئاً آخر حيوانياً وجوداً بل المراد انه يمكن ان يكون جميع الماهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة
متكثرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متعددة متكثرة كثرة
موجوداً بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته وثالثها ان وحدة المعقول ليست وحدة
هي مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلاً او وحدة السواد او اللون او الحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في
المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض ان يوجد اخرى مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فالجسمان
اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال احدهما بل لا بد وان يحصل تغير في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية
فانا لو فرضنا وجود عقل مثل هذا العقل كان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الالف في كثرته مثال ذلك معنى
الانسان بما هو انسان فانك اذا اخذت هذا المعنى معنى مشتركاً في الجميع مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع
والمقدار والاين وغيرها فلم تجده في ثنويته ولا المجموع في اثنينيته الا كما تجده الاول في وحدته ولذلك قال صاحب
التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانياً فاذا نظرت اليه فاذا هو هو اذ لا ميز في صرف شيء
فاذا تقررت هذه المسئلة فنقول ان النفس الانسانية من شأنها ان يدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت ومن شأنها

ومن شأنها ان تصير عالماً عقلياً فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فاذا افرض ان توجد فيها معنى من
المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلاً وقد قررنا ان المعنى الواحد بالحد والنوع دون الشخص والوضع لا يمكن تعدده
بالوجود الا بامر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس اذا
صارت عقلاً بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى الحقيقية فاذن النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد
وقد مر ايضاً ان النفس تتحد بكل صورة عقلية ادركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال والموجودية فيه من هذه الجهة
لا من جهة لم تدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل اتحاداً عقلياً غير تلك الجهة
ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فهو مما يصح ان يوجد في اشياء متفرقة
كما لا يلزم من تفرقة تلك المعاني وتكثرة الوجود في مواطن اخرى غير موطن العقل كون العقل منقسماً متجزياً بسبب
وجودها فيه وجوداً مقدساً عن شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها
العقلية بالعقل الفعال تجزية العقل الفعال ولا نيل كل من النفوس كل كمال او كل فضيلة ومن اشكل عليه ذلك فلغفوله
من كيفية الوحدة العقلية وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان والحيوان وكل الفرس والثور والاسد
كل منها متحد مع الحيوان ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض في ذلك لان وحدة الحيوان وحدة
مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها انحاء المختلفات بحسبها وكذلك حال الوحدة العقلية لا تأبى عن اجتماع المعاني
الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا
ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس
هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كأنها حيوة تغلي وتفور وجري
حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد
هناك كل طعم وقال فيه ايضاً ان اختلاف الحيوة والعقول هناك انما لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت
حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول
الاولى فلذلك صار شديد النور من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هناك الهية
وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها دائماً عقل فلذلك صار الفرس
عقلاً وعقل الفرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى

فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا يعقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيثوية
وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصي بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا كذلك فالعقل الكائن
في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل ما يتجزى يعقل فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو
الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من
الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حيوانا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت
وخفيت بعض افاعيلها فحدث منها حيوان دني ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيه فاحدث الاعضاء
القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان اظفار ومخالب ولبعضها قرون ولبعضها انياب على نحو نقصان الحيوة
فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لجميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل الان في معرض كلامه
لا يحتاج الى التفسير حذرا عن غفلة الناظرين فيما عنه وعدم تفطنهم. فقوله لاختلاف حركات الحيوة والعقل اراد
اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الاولى كالوجوب والامكان في الشدة والضعف واختلاف الحيثيات الكائنة
من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة هيهنا هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركات
الجهات الكيفية كالوجوب والامكان والوجود والماهية فان الصادر من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة
الماهية والامكان واما الجهات الكمية فكدرجات القرب والبعد من الاول فالصادر عن العقل العالي القريب من الاول
تعالى اشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول ما هو قريب من العقول
الاولى اراد بالعقول الاولى المفارقة بالفعل وبالاخرى هيئات الانواع وصورها العقلية وهي على درجات
متفاوتة اوائلها كالعقول الانسانية وثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية وقوله فان ذلك يمنع في العقول الاولى
اراد بها العقول التي في طبقة النازلة وقوله وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة في الحيوان وبالعقل الكلي
صورتها الكلية منها بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الاول مع اتحادها معه في الوجود فالماهية من حيث هي
يحمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك من الاحوال واما صورتها العقلية فهي لا محالة امر مشترك بالفعل بين افرادها
الموجودة والمفروضة واما العقل بالفعل الاول فهو نحو وجودها وتعينها العقلي الجامع لكثير من تعينات وقوله فالعقل
الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكائن فيه جهته العقلية وهي ليست بعادمة للعقل المفارق
لانها متحدة به وقوله كل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التي هي قد تكون صورة عقلية للاجزاء الخارجية

للاجزاء الخارجية للحيوان المعقول من رأس معقول ويد معقولة ورجل معقول فان حكم كل منها كحكم المجموع ونحو الجزء
كالمعقولية والمحسوسية وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا
واخيرا بالفعل اعلم ان المراد بالقوة والفعل هيهنا غير المعنى المشهور فان المراد هيهنا بالقوة كون الوجود الواحد مشتملا
بوحدته على هيئات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد اذ قيل انه
هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها او يستعد ان يقبل تلك الامور وينفعل عنها بل كونه
وجودا صرفا بلا عدم وفعلية محضة بلا قوة الا كما قررنا وكذا المراد بالفعل هيهنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب
للعدم بل المراد الايجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية وباقي الفاظه واضحة لا تحتاج الى الشرح بعد ما
تقدم من الاصول المذكورة

في تزييف ما ذكره بعض المتاخرين في معنى العلم والشعور حاله
اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فاذا كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان ذلك العاقل
يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل له اي من حيث هو عاقل
اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل فما لم يكن له تلك التعقل
من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو محال كون ذلك المعقول معه وما في الخارج فلا جرم
لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة
استمرت الاصول المثبتة الا انه فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة
على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما انحصر الاقسام
ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك انتهى واقول ان كلام هذا القائل كما هو في غاية الركاكة اما ركاكة
مذهبه فقد علمت البرهان القاطع الساطع ان العلم هو نحو وجود صوري مجرد عن المادة ثم لا شبهة لاحد ارجع الى وجدانه
في ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الاضافة صفة كمالية لشيء واما ركاكة كلامه فبناء
لظهور ما ذكره ان العلم اي نوع من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة ليست كسائر المقولات وحوالى لا يحتاج
في تقومها الى ان يصير نوعا خاصا بما عدها من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار في جميع
الصفات الاضافية بل في اكثر الامور المتقررة اللازمة الاضافة كالقدرة والارادة وكالشهوة والغضب

والخوف والالم والرجة واشباهها فيقال مثلا الارادة حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فاذا كان
المريد هو ذات المراد استحال من ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه غير
ان يحصل لذاته من حيث هو مريد اضافة الى ذاته من حيث هو مراد وتلك الاضافة هي الارادة واما اذا كان المراد
غير المريد فامكن لذلك المريد من حيث هو هو ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما في الخارج
فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المراد عند المريد او فيه ليتصل النسبة المسماة بالارادة بهما وكذا في باقي
الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب فان قلت الشيء الواحد لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون
الشيء الواحد محركا لنفسه او غضبانا على نفسه قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يابى عن ان يكون القادر عين المقدور او غيره
ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا ان المحرك غير المتحرك او الاب غير الابن والغضبان
غير المغضوب عليه كل ذلك انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفا

في تحقيق ان كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة في الذات ولا في الاعتبار

قال الفخر الرازي ان الكثيرين لما استحسنوا هذا الكلام اعني قول الشيخ زعموا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول
سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشيء اذا عقل ذاته فهناك العقل
والمعقول والعاقل شيء واحد اقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله كانا باعلام الله وشواهده
قد اوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن درك كثير من الحكماء فضلا عن فضلاء بحيث لم يبق بعد ذلك مجال التردد فيه الا لشواهد قصور عقله
واما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه ولا حاجة الى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف
لاحد من الحكماء بل الكل معترفون به قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفا في الفصل الذي عقده لبيان انه تعالى
تام بل فوق التمام هو المعقول محض لان المانع من كون الشيء معقولا هو ان يكون في مادة وعلائقها وهو المانع من
ان يكون عقلا فالبرئ عن المادة والعلائق المتحقق الوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل لذاته وهو ايضا
معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما
يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول
هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او آخر
بل شيء مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته المجردة

ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية ولم يرد بها الا ما في هذه الحيوة الدنيا المذمومة التي
ذمها رب الارباب في مواضع كثيرة من كتاب العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الامور المعقولة
وارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة ولم يعرفوا
الا اياها حيث قال ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون يعني عن
امور الاخرة ودار النعيم التي يرتقي اليها نفوس الابرار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر في القرآن المجيد
اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعني معارفه العقلية ترغبه فيها وترده الى
هناك
من الهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل المعروفة

في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان
في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا في القوة والضعف
فكلما وجوده اقوى كانت وحدته اتم بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما يظن
ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فالحري ان نتكلم في
الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه ونتكلم في مقابلها
من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام في جانب التقابل للوحدة والكثرة ثانيا الوحدة وتضمن
وتشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود في اكثر الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها الا بما يجري مجرى
الامور المساوية للوجود في العموم الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من
الجهة التي يقال انه واحد وهذا اشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام مأخوذ
فيه معناه معنى الكثرة ويقال في تعريف الكثرة انها المجتمعة من الوحدة وهذا ايضا تعريف الكثرة
بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو مأخوذ صريحا وضمنا في لفظ جميع الوحدات الذي لا يفهم
معناه بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التي لا يعرف الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين
في تعاريفهما وقس على ما ذكرنا سائر ما قيل في تعريفهما في الفساد بل الحق ان تصورهما اولي مستغن عن التعريف
لكن هيهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل منهما
والتكاثف من الاشياء المرتسمة في الذهن هذا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال اولا لان يرتسم

في الخيال محسوس والمحسوس كثير والوحدة امر عقلي لان المعقولات امور عامة اولى ان يعرف بعضها
بالتقسيم بتصور كل منها واحدا ثم يقسمه الى كذا او الى ما يكون كذا فقلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا
عقليا بان ناخذ الوحدة اولية التصور بذاتها وان تعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيها ودالة
على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلا اوليا واشعارا عليه بسلب ذاته فمعنى
الاول التعريف لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور وعلى هذه الطريقة
فقول الواحد لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي
لانقسامه من بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد
عند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية مفيد اندراج الغير الحقيقي
في التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس
الموجود بما هو موجود وذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير
حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء
او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة لها بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن
كحال الملك عند المدينة والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس
المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا وهو الواحد بالنوع وبالوحدة الاتحاد في الفصل ايضا كزيد وعمرو
المتحدين في الانسانية والناطقية والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين
في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين
في الانسان المحمولين عليه والثالث هو الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضية
والذاتية يتغاير باسامه بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا كانت في النوع يسمى مماثلة
في الجنس يسمى مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة
مناسبة وظاهر ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة
الوحدة فيه ذاته بذاته وان كان لا اخرى به وان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى
وذلك الواحد الحقيقي المعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون

وقد يكون واحدا بالعدد اي شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او ينقسم والثاني قد يكون
واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة في تمام الحقيقة مشابها لذاته كالمقدار او
لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان اتحد
القسمة وتصحيحها من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد
بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد التام وان لم يكن فهو كثير
ويسمونه الناقص غير واحد والتامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت
التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في الاستقامة
ايا ما كان فليس لواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد تام
واما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج اصلا اي بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون
ذا وضع فالنقطة الوحدة فيه وان لم يحتمل موجودا عن وحدة حتى ان العشرة في عشريته واحدة لكن
ما هو بعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحينئذ ارتقى العدد الى الكثرة نسبة الوحدة اليه الى اقل
فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل
ولا ينفصل وجوده عن ماهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد ذهنا
كالعقل والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما ينقسم اليها كالنفس
الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء متشاركة في الحد
ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع فهو احق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالفلكيات الخفيفة
اجساما او مقادير ومنه ايضا ما لا ينقسم قسمة الكلي الى الجزئيات وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات
احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة مطلقا وما هو بالعكس كالمقادير من وجه ثم الواحد
بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى وبدن
مركب من امزاج واعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على
في مباحث الماهية ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذاتية ووحدة الواحد
الجنسي اشد ابهاما وكونه ذهنية وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي الضعف

نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الوحدة مقول على ما تحته بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو مقابل
الواحد في جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لشيء من الاشياء لست اقول انه
لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك لانه ليس اذا فهمت الانسان وفهمت الواحد يجب
ان يسنح لك ان الانسان واحد فتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان بل من اللوازم فتكون
الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتامل فيما اسلفنا من ان كيفية عروض الوجود للمهيات على اي وجه
حتى تتبين لك ان كون الوحدة زائدة على المهيات سبيله ما ذا فتفطن ولا تكن من الغافلين
ومن جملة المضاهات الواقعة بين الوحدة والوجود ان افادة الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق
الخلق بظهوره في صور الاشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات وجود الحق ونعوته
الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال
للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجود
الامكانية بالمهيات وهي بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل ومن اللطائف
ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا توجد في
غيرها اذا فتشت حاله لا توجد فيه ولا في حقائق مراتبه المختلفة غير الوحدة وانك لا تزال اثبتت في كل
مرتبة من المراتب غير ما نفيته في مرتبة اخرى مثلا تقول ان الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين واهل
الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذي بتكرره توجد الاعداد ويلزمه في كل مرتبة لوازم وخصوصيات
كذلك يصح لك ان تقول لكل مرتبة انها مجموع الآحاد لا غير ويصح لك ان تقول انها ليست مجموع الآحاد
فقط لان مجموع الآحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا توجد في
غيرها فلابد لها من امر آخر غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الامر العجيب
بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون ان الحق المنزه عن نقائص الامكان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق
المشبه وان كان قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه   لا تصغ الى من
يقول الوحدة من الاعتبارات ومن ثواني المعقولات تشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة
موجودة لكانت له وحدة اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة

حقيقة الوحدة في الواحدية مستغنية عن وحدة اخرى يعرضها الا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متاخرة عنها
اذ للعقل ان يعتبر للوحدة وحدة اخرى وهكذا او خطرت العقل ايضا الى حد لا انه لا يذهب الى لا نهاية
وبينهما فرق فالاول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي
على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اي كون الشيء واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية التي
لا تحقق لها خارجا والآخر ما به كون الشيء واحدا ولا شبهة في انه من الامور المتعلقة الى الذات ويمنع وقوع
الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الاول فانه من لوازم نفي الكثرة والمتحد
بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الاصلية فشرع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لاجل ارتباطه وتعلقه بها
فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب
الاعتبار كما مر مرارا   ليس لك ان تقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم المتصل
اذا لم يطرأ عليه شيء من اسباب القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى كثر فهوية
ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة
الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كما زالت عن الاتصال فكذلك الجسم بطلت هوية ذلك
الاتصال ووجد اتصالان آخران بزوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته فان حيث
وقع سبب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في المادة والجسمانية الباقية حال الفصل
والوصل فتقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى مع بقاء الوجود في الحالين قلنا الهيولى الجسمانية جوهر
قابل ليس لها الا هوية القبول من الاستعداد فيطرأ عليها الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها
وهي بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل لها حتى
ينعدم بزوال احدهما كما في الجوهر الامتدادي وهي انما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي
ووحدة قابلية لا يزول عنها في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب والاوضاع مستحفظة لوحدتها
التي هي هويتها اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرءان عليها لان اتصافها بهما انما هو بالعرض
الى الذات وظني ان سليم الفطرة لا يرتاب في ان الشيء لا يكون في ذاته محلا للوحدة وكثرته
فان هوية شيء لا تقبل التعدد   ولعلك تقول حسبما في كتب الفن كالشفاء وغيره ان الوحدة

مغايرة للموجود لان الكثير من حيث هو كثير لا واحد ومنه فليس كل موجود بما هو موجود ولا شي من الكثير
من حيث هو كثير بواحد فاذن الوحدة مغايرة للوجود ونعم تعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية
لانه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك ان اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة
في بعض المقدمتين ما يراد منه في مباحث الماهية لاجل التميز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة
لان الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع
فالكبرى ممنوعة او كلا انه موجود فهو واحد ايضا اذ ما من شي الا وله وحدة لكن لقائل ان يقول
بعد تسليم الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة فهو موضوعها كما يقال ان
مثلا العشرة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فهنا شيئان الكثرة وموضوعها فالكثرة للموضوع
والوحدة لتلك الكثرة فوحدة والكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة
موضوع الكثرة فانها ينافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي في وجوده فثبت المغايرة بين الوجود
والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود على انحاء شتى فكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة
والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الخاص الذهني والخارجي يقابله العدم الذي
بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما باي اعتبار
اخذ فاذا عرفت ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل له
لا وجود او كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة
مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد والا لمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق
لان كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان المجموع بحسب الانسان
موجودا في الخارج لم ينضبط شي من التقاسيم ولو لم تكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات
عندهم في العشرة اذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى
وكذا المركب من الكيف والاين ليس شي منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا يرتقي عدد المقولات
في التركيب الثنائية والثلاثية والرباعية الى العشاوية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما
يندرج تحت مقسم كلي من الاجناس والانواع فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له

مر في انه علاوة بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهة قوية في كتاب [illegible] حللنا عقدتها وكشفنا اشكالها

في الكلام في ماهية العلوم وفيه فصول

في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل جوهرا
قائما بنفسه ضربا اخر من الحصول كالوضعي [illegible] فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة
في جسم بوجه من الوجوه وبيانه ان كل قوة في جسم فان الصورة التي يدركها لا يخلو اما ان تكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة
فيه فان كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضناها معقولة هف وان لم
تكن حاصلة في ذلك الجسم الذي كانت القوة مدركة فيه فلا بد ان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها لما ثبت ان
افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بمشاركة الوضع او لا لكان لها فعل وانفعال لا بمشاركة المادة ودونها
لكان وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كلا منهما متقوم باصل الوجود فكل قوة حصل لها شي من حيث
نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا وادراكا وقد فرضت
قوة جسمانية فاذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة ذات
وضع وكل صورة ذات وضع فهي منقسمة او في منقسم بالفعل او بالقوة ولا يخلو اما ان يكون قسماها متشابهة او غير متشابهة
فان كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وجب
ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء الشي اذا لم تكن اجزاء
الهوية المقدارية كانت اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقوما بمعاني مختلفة ومعنى الحد الا انه يمكن
ان ينقسم الا على وجه ان يكون من اجناس وفصول لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي يجب
ان تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان تكون اجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فرض
جزئين والاخر جنسيا وجزء فصليا معينا ثم لنقسم على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس
فهذا محال وان كان فصل اخر وجنس اخر فحدث للشي جنس وفصول لم يكونا اولا واجزاء قوام الشي يمتنع ان يكون حصولها
لذلك الشي بل يجب ان يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة تنتهي لما كانت محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة
عند حد فيلزم ان يكون لشي واحد اجناسا وفصولا بلا نهاية هذا محال ثم كيف يجوز ان يكون صورة هذا الجانب مختصا بانها
جنس وصورة ذلك الجانب بانها فصل وان كان هذا الاختصاص بحدوث توهم القسمة فالتوهم اوجب تغير
الشي وحقيقته وهذا محال وان كان موجودا فيجب ان يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل واحد منهما ثابت

فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية عند تعقلنا شيئا واحدا فيكون للمعقول الواحد مبادي معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من
المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها لانها من الاجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في
الوجود فكيف يكون الاشارة الحسية الى حد منها غير الاشارة الحسية الى الاخر كما هو شان الاجزاء المتباينة في الوضع
فيجب ان كل صورة تحل وطبيعة اذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس طبيعة الا ترى ان فصل السواد وهو قابض البصر
يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح ان المعقولات المحضة لا يمكن ان يكون حالة في جسم من الاجسام ولا في شيء
من المواد الجسمانية فان قلت اليست حقيقة السواد والانسان والحيوان والشجر وغيرها معقولة لنا وهي من المواد
المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم ان يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا قلنا عروض القسمة المقدارية لها
من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات او بالعرض او يلزمها امكان القسمة ب
الوجهين هو نحو وجودها في الخارج واما وجودها العقلي فهو امر ليس يجب بحسبه امكان القسمة الوضعية وهذا الاشكال
يصعب حله عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد لان بعض الماهيات مما يدخل في حدها الابعاد
الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما فاذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها
كونها منقسمة بالفعل او بالقوة القريبة لان ذاتي ماهية الشيء لا ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي فهو
الاشكال وعسر الانحلال واما على طريقتنا فان ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم انه
جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل توجد بوجود اخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حال المفهوم
من الجسمية بحيث هو هو فحمل على تلك الماهية انها ماهية كذا حملا اوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي انه
قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت
ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود واذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو اخر من الوجود حال المفهوم
ومعناها او مفهوم اللونية والقبض للبصر غير تحققها بالفعل ووجودها هذا المكشوف الوجود لكل احد بل وجودا عقليا
لو حضر ذلك الوجود للعاقل وحده لادرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير ان يعقل فيه هذا الفعل الخارجي وبالجملة
للاشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية قد ساق الى العلم بتعدد انحاء
الوجود ادراكنا للحقائق والماهيات كالانسان مثلا تارة بنحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان
واحدة انحاء من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسطة بينها   في ان الحواس لا

لا يعلم ان المحسوس موجود بل هذا شان العقل ان الادراكات الحسية بزعمها انفعال الات الحواس وحصول صور المحسوسات
سواء كانت في الات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور او عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو انما يكون بحسب استعداد
الحاسة فان حاسة اليد مثلا انما يحس الحرارة ويتأثر عنها بالاستعداد الذي هو فيها والبصر انما يقع فيه الاثر صورة
المبصر بالاستعداد الذي هو فيه والسمع انما يحصل فيه الصوت بالاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول صورة
المحسوس فيها او في النفس بواسطة استعمالها فالحواس والنفس الحساسة باي حاسة ليس لها علم بان المحسوس موجود في الخارج
انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شان العقل والنفس المتفكرة وليس شان الحس ولا الخيال والدليل على صحة ما ذكرنا
ان المجنون مثلا قد تحصل في حسه المشترك صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول لهذه المبصرات التي يراها
يقول اني ارى فلان وكذا او كذا ويجزم بما يراه كما يراه ففي تحققه موجودة في حقه كما وجدت للانسان سائر الصور الحسية
لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم ان تلك الصور موجودة في الخارج كما هي يراها وكذلك
النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله اشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرها فيرى
ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويجزم انه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الاشياء في قوة خياله وحسه
المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية من التدبر والتفكر فيما يراه انه من اي قبيل وكذلك اذا
تأثرت ايدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها بسبب داخلي كسوء مزاج حار فاحست بها لا يكون
لها الا الاحساس واما ان يعلم ان هذه الحرارة لا بد ان تكون في جسم حار خارجا كان او داخلا فذلك انما يعقل بقوة الفكرة
وكذا اذا حملت شيئا ثقيلا فانما يحس بالثقل ويتعب من الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في كذا
فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بان للنفس نشأة
اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد فيها الاشياء الادراكية الصورية من غير ان لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكونها
ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسات ان الموجود من تلك الكيفيات
من القوى الحسية ليست [illegible] بل من جنس اخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات والملموسات
وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقية كما ان الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان والفرس والفلك
والكوكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل
حقيقة هذه الاحكام واشباهها من عجائب صور النفس الادمية وعلم المعاد كما نحن بصدده من في محل انشاء الله

في اقسام العلوم لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود الصوري والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف وقاصر
الاول التام عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة من الابعاد والاجرام والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الجوهرية
الصور المشابهة والاشباح المجردة والثالث القاصر وهو عالم الصور القائمة بالمواد المتعلقة بها وهي الصور الجسمية واما نفس الوجود
الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الاعدام والامكانات والظلمات لا يستاهل المعلومية ولوقوع اسم الوجود
عليها كالزمان والحركة ولما حققنا ان لا وجود لشيء منها الا في آن والآنات موجودة بالقوة وكل ما لا وجود لشخص منه
الا في آن واحد وهي الاجسام الجسمانيات المادية لما تدانها في كل آن متجددة هويتها بآن واحد مع زوالها في
سائر الآنات والاوقات فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما
هو شأن المجاز وعلامته واليه اشار افلاطون بقوله الشيء الكائن فلا وجود له واما الشيء الموجود فكون له لا يتغير الا
الماديات والثاني المفارقات وبالجملة العوالم في الحقيقة ثلثة كل منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلمية وليس
احد رتبة نظرا الى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعله بعض الصوفية حيث عدوا من الحضرات الخمس الالهية التي
حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال وحضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك اشتراطا مع
انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا يمكن ان يقال المدركات
الامكانية على اربعة اقسام احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل ولشدة وجودها وظهورها
وصفائها بريئة عن حجب الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها وفورها توجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها
او كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله لا يتحضرون ولفظ الحضر في كلام الاوائل اشارة الى هذا العالم والثاني
عالم النفوس الفلكية والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية بذاتها ومباديها العقلية اذ بواسطتها اتصالها بعالم
الصور الالهية تامة الوجود بحسب نقصانها بذاتها وبحسب ظهورها معها والثالث عالم النفوس الحسية والملكوت الاسفل وجميع الصور
المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والآلات وهي ايضا من الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت
كذلك الا ان يرتفع من هذا العالم وتجرد الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتفاع الانسان اليها ورابعها عالم الموجود
الجسمانيات وصورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي الموجودة ما بين القوة والفعل والثبات والدثور
لان ثباتها عين التجدد ووجودها عين الافتراق ولما كانت الحكمة في الايجاد المعرفة والعلم والظلمات
الاحتمال العقلي ثلثة اقسام احدها تام في كمالها بحسب الفطرة كالعقول المفارقة وثانيها مكتف يحتاج الى التكميل

الى التكميل ولكن الى امور زائدة وتكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الانبياء عليهم السلام بحسب الفطرة
ولكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الاول وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى امور خارجة
عن ذاتها من انزال الكتب والرسل وغيرهما وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام توفية للافاضة وتكميلا للاقسام
المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله
والسابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا ويحتمل ان يكون الترتيب في الآية الثانية على عكس الترتيب في الاولى
اي من المسبب الى السبب بان يكون السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله كل في فلك يسبحون والسابقات
الى نفوسها والمدبرات امرا الى عقولها التي هي عالم الامر الموجود بامره وقوله كن بل هي نفس الامر الواحد وبعبارة اخرى
ان تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات
هو عالم العلم والحيوة اوجد الله تعالى في بازاء كل ما في عالم الاجسام صورة ادراكية عقلية او خيالية هي حية ومدركة
مشاهدة واليها اشير في الكتاب الالهي ولمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطون الشريف العالم عالمان
عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول كليس والعالم الثاني كايس وقال
ايضا ان افلاطون كان له تعليمان تعليم كاليس وتعليم كلمس والاول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والمجاهدة
والثاني تعليمه اياها من طريق الافادة والاستفادة الفكريتين البحثية وذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره
على الحواس كما ان الية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة والا فوجود عالم العقل اصل سائر الوجودات
ومقومها وفاعلها وغايتها وانما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتجابها عنها بشواغل المواد ويحتمل ان يكون
اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الاعداد والتشخيصات وتعلم ان المثل النورية الافلاطونية
جواهر في ذاتها ووجودها وهي اصل جواهر هذا العالم ومبادئها وهي حقائق المحسوسات المادية والذي نريد اثباتها
بل اثبات الاشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق منا ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية وهو انه لا شبهة
في ان في العالم شيئا محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا في
الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وان لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت ايضا ان العقل ان
يدرك الانسان بجميع ما فيه من الجوهرية والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة ولكن على وجه المعقولية
بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوعه واوصافه ولا حاجة في التعقل الى تجريده وتنقيته عن هذه العوارض

بان يحذف منها ما عداها والخارج كذلك ايضا متيسر لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي اذ
لا بد ان يكون في جهة واحد من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا في الطبيعة المادية وهو بحسب
ذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير ذا
ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبراهين القطعية ان وجود
المحسوس بما هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي وتحد العاقل والمعقول وعلم
ان العاقل جوهر مفارق للفعل والمعقول كذلك وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال اي
بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بذاته في
عالم الاشباح ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول وكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات
الطبيعية ثلث وجودات احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن
ان يكون الا واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها الا من جهة المادة
او من جهة اسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان الاخران فيجوز فيهما كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان
من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او بسبب جهات فعلية كما في الصور الادراكية التي تحفظها الخيال
فكل صورة من نوع واحد كالانسان اذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي ايضا فلحقت الى عالم العقل وصل
اثرها هناك فاذا جردت صورة اخرى من نوعها حتى انبعث في التجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك
غير وجود الاولى فلا اثر هناك غير ذلك الاثر وكذا في غيرها من نوعها سابقا او لاحقا وان كان انف انف صورة
في هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا المقام سواء كان متكثر الافراد الغير المحصورة
او كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو راي افلاطن الالهي ولا يظن
احد في هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن تحدد حذوه ونحى الى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني
الا واحد من الفقراء الجاهلين المترددين

البحث في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة
المفهوم يظن بها انها مترادفة وهي كثيرة منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى
ماهية المعقول وحصلها كان ذلك ادراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي
بل الادراك واللقاء الحسي لا يكون الا بحذو اللقاء اي الادراك العقلي واما اللقاء الجسماني فليس هو لقاء في الحقيقة وقوله

وقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام وادركت الجارية اذا بلغا وادركت الثمرة فكلها
حقايق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول ومنها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو
اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله انه يشعر بكذا ومنها التصور اذا
حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهو عند العامة
من الناس انها موضوعة للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به
يصير الشيء بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها هي بعينها حقايقها وماهياتها كما عرفت ومنها
الحفظ فاذا حصلت الصور في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من
استرجاعها بواسطة ارادتها سميت تلك حفظا واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فمبدء الحفظ
يغاير مبدء القبول مغايرة الذاتين او مغايرة الدرجتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادي اثار النفس و
صفاتها ترجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ مشعرا بالتاكد بعد الضعف لاجرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى
حفظا اقول هذا القول لا يخلو عن تعسف اما ان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم وقد قال تعالى ولا يؤده حفظهما و
هو السميع العليم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله عليم حفيظ لانا نقول ليس الكلام في ان اطلاق الحفظ عليه
لم يكن بل في ان اطلاق الحفظ على علمه هل وقع ام لا فعلمه بصفة وقوة وحفظه بصفة وقوة اخرى لان ما هو قوة
تصح بعينه قدرة وسياتي ان العالم كله صورة علمه التام كما انه صورة قدرته النافذة في كل شيء فذاته التي هي عين
علمه حفيظ على كل مراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها ببعض لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بالتاكد
بعد الضعف فغير معلوم الا في بعض المواد الجزئية واما المسئلة الثانية بانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اريد
بالجواز الامكان الوقوعي فالحصر ممنوع وان اريد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علمه
التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الاعلى واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم من النسخ والزوال
يحفظ ابدا ايا واذا امه لها ومنها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذكي
من استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات
وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا في انه منفصلة عن ذات النفس الانسانية او متصلة بها لا جرم انما
احتجب عنه العقل بسبب اشتغالها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة الى الفعل في باب العقل والمعقول

وقد اشرنا الى لمعة من هذا المقام وقد تحير بعض الناس كالامام الرازي وغيره في باب الذكر فقال ان في الذكر
سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة الممحاة الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي
حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون مشعورا
مع فعلى التقديرين الذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال و
هذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما هو من اخفاها
اقول فمنشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب انما هو لاجل عدم تحقيقهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء فانه
الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منه اشد وشيء اضعف ولا ايضا ان لشيء واحد نحوان من
الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب النسب واعلم ان هذه النشأة مع
انها على الطريقة اخرناها من ان الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات او
وجدت فيه صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك متحد بفضل الله تعالى وهو ان النفس ذات مقامات
متعددة ونشآت مختلفة نشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة وضعفا وكمالا ونقصا
واقوى النفوس لا يشغلها شأن عن شأن وبعضها دون ذلك وبعضها في المادة بحيث لا يحضر بالفعل
نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول
ان النفوس المتوسطة في القوة والكمال اذا انبعثت بعالم العقل خرجت من نشأة الحس وبرزت البدن بعض البروز الى
الطبيعية واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية وبقي معها شيء للخيال الضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف
مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهر العقل وقوله ان
لم يكن الصورة التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها كونها متصورة لا بالكنه
ولا بوجه الحكاية ولا حصلت لها القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فمن شأنها غير ممكنة الاسترجاع الا من الكلام
في مثلها وان اراد بذلك كونها متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة الرجوع
الى الحضرة فغير مسلم وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق المقام ومثاله ما نبها عليه اعتقادا انه كما ثبت الصورة
مطلقا متحيل سواء كان اولا ومشكوكا ثانيا وبالذكر ثانيا على شبهة مغالطية ادعيها حجة برهانية ونحن قد حللنا
عقدة ذلك الاعضال بعون الله ومنها الذكر الصورة الزائلة اذا عادت فحضرت سمي حدا انها ذكرا

وان لم يكن الادراك مسبوقا بزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال الله تعالى [illegible] اذكره اولا [illegible] اصحاب
المباحث بعد اعادة شبهة التي احد عليها في انها غير ممكنة الانحلال ومنها [illegible] وهو انك لما عجزت عن ادراك
والذكر مع انه معك وتجد من نفسك جملة ايمانك الذكر فاني بك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء
مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها اقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم ان الله اقرب الاشياء
الينا من جهة اصل وجودنا وانما خلقنا وهدانا للتوسل الى معرفته والوصل الى دار كرامته ونشأة حضرته الالهية ومطالع صفات
جماله ووصل في ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من السماء الا ان يكون البعدين واشقى الاشقياء المحجوبين اكثر
ومنها المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسيرها فمنهم من قال انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات واخرون
قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة من العلم قالوا لان التصديق باستناد هذه
المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء
ما لم يعرف لا يطلب حقيقته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك فان الرجل لا يسمى عارفا الا اذا توغل في
مبادي العلوم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال اخرون من
ادرك شيئا وانحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا ذاك الذي قد ادركه اولا فهذا هو
المعرفة ثم من الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الاشباح ويقول انها هي الذرات المستخرجة
من صلب آدم وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها واذا عادت
الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم وعرفت انها كانت عارفة به فلا جرم يسمى هذا الادراك عرفانا و
منها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم
بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى لا يكادون
يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يفقهون على ما في كتاب الله
من المعارف الحقيقية لا جرم فضحهم الله من عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلي من انزال الكتاب
ومنها العقل ويقال على انحاء كثيرة كما اشير اليه احدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وهو العلم
بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها وثانيها العقل الذي يريده المتكلمون فيقول المعتزلة
بقولهم هذا مما يوجبه العقل وينفيه والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان والرابع ما يذكر في كتب الاخلاق

المسمى بالعقل العملي والخامس العقل الذي ذكر في كتاب النفس في احوال الناطقة ودرجاتها والسادس العقل الذي ذكر
في العلم الالهي وما بعد الطبيعة وقد تبين بعض هذه المعاني ومنها الحكمة وهي ايضا تطلق لمعان فتارة يطلق اسمها بكل علم نفس و
عمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالنظري وتارة يطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات وفيما يقال احكم العمل احكاما
اذا اتقنه وحكمة الحكماء والحكمة من الصانع تعلق بما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال او في المال ومن العباد ايضا كذلك
ثم قد حدت الحكمة باقوال مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات
متغيرة فاما ادراك الحقائق والماهيات فانها باقية مصونة عن التغير والتسخ وهي المسماة بام الكتاب في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل الحكمة هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في
السياسة بقدر الطاقة البشرية وقالت الفلاسفة الحكمة التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية اعني في العلم والعمل وذلك
بان يجتهد الانسان في ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير وعفته عن الفجور والخمود وشجاعته عن
التهور والجبن وحلمه عن البلادة والجبارة وحياءه عن الوقاحة والتعطيل ومحبته عن الغلو والتقصير وبالجملة كان
مسوقا على صراطه من غير انحراف فاما المختص به فهو وتعالى ومنها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة
وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيلة
عليه تعالى ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة والوجود الذهني غير وجود
الذهن فان الذهن في نفسه من الامور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني
لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح
الانساني خاليا عن تحقق الاشياء فيه وعن العلم بها كما قال اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه
الا للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح الانساني لاجل معرفة حقائق الاشياء
كما هي وجب ان يكون في اول الفطرة اهلا لتلك الاشياء بالفعل لا انها خالية عن الكل كما ان الهيولى لما خلقت
لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الانساني
كان في اول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شانها ان تعرف الحقائق وتتصل بها كلها والعلم
بالله وملكوته واياته هو الغاية والبعيد هو التقرب اليه والسلوك نحوه والبحث بالعبادة ايضا شرط به ومتمم له
كما قال تعالى اقم الصلوة لذكري فالعلم هو الاول والآخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من ان يكون متمكنة من تحصيل

هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو نفسه استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن ومنها الفكر وهو انتقال
من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى مجهولاتها المستحضرة وتخصيص حركات الفكر في باب التصديقات
دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب الشيخ الرئيس ان الفكر في استنزال العلوم
عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده وقال ايضا في بعض رسائله ان القوة العقلية
اذا اشتاقت الى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدأ الوهاب فان فاضت عليها على سبيل الحدس
كفت المؤنة والا فزعت الى حركات من قوى اخرى من شانها ان تعد لقبول الفيض لمشاكلة بين النفس و
بين الشيء من الصور التي في عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يحصل له بالحدس والقوة الفكرية كما في
تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم الاية ومنها الحدس وذلك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شيء متوسط من طرفي المجهول
لتصيير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحد والتصور لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان
في الاطراف والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها او روزنة يقع منها الضوء
عليها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هي الحدس ثم تلك فقد فاستعداد النفس
لوجدان ذلك المتوسط بالتحدس هو الحدس ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى
هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو الامضاء
في الامور وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الذبيحة ومنه الذكاة اي يدرك وتجاهيده
اليقين ومنها الفطنة وهي عبارة عن التنبيه لشيء قصد تعريفه ولذلك فانها تستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي
والالغاز ومنها الخاطر وهو حركة النفس لتحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس
ولذلك يقال خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الذي خطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال
ومنها الوهم وهو الاعتقاد وقد يقال عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة
بصداقة وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة ليست ذات
جوهر مباين للعقل والخيال بل هي عقل مضاف الى صورة الخيال او الحس وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة
الى الجزئية المحسوسة او الخيالية او هو الم منحصرة في اشياء فالنفس اذا رجعت الى ذاتها صارت عقلا مجردا
عن الوهم وعن النسبة عن الاجسام وكذا الموهومات اذا جردت وذلت عنها الاضافات صارت معقولات

مشتبه وبالجملة الوهم ليس الا توجه العقل الى الجسم وانصرافه عنه والموهوم ليس الا معنى معقول مضاف الى الجزئي
ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات قوة وضعفا ثم ان المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم
العلم فلاجرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قال المفسرون في قوله تعالى يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم في
ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس بامور الدنيا بالاضافة الى علوم من في الآخرة كالظن في
جنب العلم والثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله
الذين آمنوا بالله ورسله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وحق اليقين فالاول التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا
من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى والثاني مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بنفسه البصر و
الثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات ولا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم
امكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات ومنها البديهية وهي المعرفة الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعرفة
العالية التي تشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الاوليات وهي البديهيات بعينها الا انها كما لا تحتاج الى
وسط لا تحتاج الى شيء آخر كاحساس او تجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور الطرفين ومنها
الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام او في اليقظة وعندنا
ان تلك الصور موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها منطبعة
في مؤخر التجويف الاول من الدماغ وليست ايضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه
الاشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الانسانية متعلقة متصلة بها قائمة بها فانها محفوظة ما دامت ملحوظة
واذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعها وجدت متمثلة بين يديها والقوة الخيالية المدركة ايضا جوهر مجرد عن
هذا العالم وجسمانيته واعراضه وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع
انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم آخر
ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من ادنى منها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو
انفع للشخص ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لانه لا خير يحصل
الانسان افضل مما بعد الموت ومنها الخبر بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الرأي
وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي رأي والرأي

واحد كلي عام وما انبسط من هذا الجبل الحكماء العارفين المحققين حيث زعموا انهم رأوا ان الامتياز بين الباري والممكنات اكثر كالا
وجود لمن الباري مع ان كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات جوده والوجود خير محض وخير الخيرات هو ذات
الباري وكل خير بعده فائض من عنده والاعدام والسلوب باسرها اعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق في
حقه تعالى فمرجعه الى سلب سلب ويرجع ذلك الى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية عنه تعالى ليس لان الجسم موجود بل
لانه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والاعدام والاستحالات وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص
في نور وخير محض بلا تغير وزوال واذا ثبت ان كل ذات مجردة فانها يصح ان يكون معقولة وجب عليها ان تكون عاقلة
لانها اذا صح كون ذلك المجرد معقولا صح كونه معقولا مع شيء آخر وقد عرفت ان كون شيء معقولا هو حصول صورة
مساوية لتلك المعقول في ذا عقل واذا مجردة وعقليا معها التي اخرى فقد قارنت صورتها فصحة تلك المقارنة اما ان
يكون من لوازم ماهيتها او يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل وذلك لانه لو توقف تلك الصحة على
حصولها في الجوهر العقل وحصولها في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم ان يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما لكن
صحة الشيء متوقفة على وجوده وذلك محال لان امكان وجود الشيء الممكن قد يجوز ان يكون سابقا على وجوده والا لما انعكس فهو
ممتنع القسمة فقد ثبت ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة
في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر الاشياء وذلك انما يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان
كل ذات مجردة يصح ان يكون عاقلة لتلك الاشياء لان التعقل عبارة عن حصول صور الاشياء للذات المجردة فاذا صح كونها
عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته لعاقلية فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا له
ولغيره وكل ما يمكن ويصح في عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب اذ لا يمكن هناك تجدد
الحال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة
يثبت واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من كل الجهات وكل
ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الواجب تعالى
عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه لسائر الاشياء لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون
عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء ثم يقولون عاقلية الاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته
فهاتان الطريقتان مشتركتان في الجهة واقول هذا المسلك الاخير لا يخلو عن صعوبة واشكال على تقدير الحصول

المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان الماهية وامكانها يستلزم امكان سائر الافراد لكن
بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة على افرادها فاذن ربما كانت الصورة الموجودة في الذهن
مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم لكونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم فلزم ان يكون المقارنة
من هذا القبيل وايضا كل ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى الى
الخارجي فما بال يقول ان مطلق المقارنة طبيعة جنسية لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة
الاخرى فان مقارنة الصورة الجسمية مع الصورة المجردة غير صحيحة وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة بان الواجب
لا يصح عليه مقارنة شيء ما مقارنة شيء فكيف ثبت من هذا المسلك علمه بالاشياء اللهم الا القاعدة من جواز انتقاش
صور الاشياء المعقولة في ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل وذلك يوجب
جهات كثيرة فوق الصرف في المعلول الاول وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على
اثنين او ثلث وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم لو تم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل والمعقول
ان الباري جلت عظمته جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى   في ان كل مجرد فانه عاقل لذاته هذا المطلب مما يحتاج
الى استيناف برهان اذ ما لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة او كون اي مجرد عاقلا لذاته لا
معقولا لذاته ويمكن ايضا بيانه بالطريقة الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لما كان
مجردا عن المادة ولواحقها فكلما امكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال والتجدد
في شيء القوة ولا يستنح فيه حالة لم يكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون
معقولا بكل ما يصح ان يكون معقولا بالفعل فيكون كل مجرد عاقلا لذاته دائما واعلم ان بعض من كان في عصر الشيخ
كتب اليه في هذا المقام اشكالا وهو ان الذي يدرك منا المعقولات قد بان وصح انه جوهر مجرد فاذا كان كل مجرد
عاقلا وجب ان يكون النفس ان امه عاقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغاله بالبدن لا يعقل
قلنا لو كان كذلك لما انتفع بالبدن في التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة التجرد
التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة تشخصها وسببا لاخراجها الى كمالها وخروجها الى
الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة يعقل بالفعل انما يقوم على المجرد بالتجرد التام ثم ليس من الواجب
ان يكون اي شيء اتفق يتبع من شيء يكن من شيء والذي يشتغل بشيء عن شيء كلامه اول في المطلب مما يحتاج الى الشيخ

الى شيخ وكلام الشيخ غير واف بالمقصد اذ لا ... ان يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل يجب ان
الجوهر ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية والمادة البدنية والكائنات من جهة انفصال وجودها الشخصي عن الكون
لكنها غير داخلة في قوامها ذاتها وحقيقة وماهية وجودها والبرهان السابق ان تم فهو جار على في كل ذات مجردة فيجب ان
يدل على ان النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها بالذات ان تدرك جميع المعقولات من غير مانع من قبلها حتى لو
فرض سلب البدن وعوارضه عنها وكذا اشتغالها عن الادراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة الحقائق دفعة وحدة
بلا اكتساب وفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن الامر ليس كذلك فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن لم يتدرب في العلوم
من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عن ... وانهم لا يكونون علماء كاملين عارفين
بجميع الحقائق والصور العقلية دفعة واحدة فالحق في الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اوائل نشأتها
ليست عقلا بالفعل لا ذاتها وان تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية ودلائل
اثبات تجردها لا يدل اكثرها على ازيد من تجردها عن العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة
المعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها الماهية الوحدة العقلية والبسائط العقلية من حيث وحدتها ووجودها
العقلي وهذا الحكم الذي يمكن ان يحصل وسطا في برهان تجرد النفس انما يتحقق في قليل من النفوس الانسانية واكثرها لا تتعدى ذلك
النحو من التعقل الخالص الا مع شوب الخيال وبالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأة اخرى ان نشأة الخيال
ونشأة التعقل فكل نفس انسانية اذا استحكم فيه ادراك الصور الخيالية حتى صار خيالا بالفعل وشيئا بالفعل فتحصل منه ان
ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية
التي وجودها في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع لها بما لا اشارة الوضعية واذا استحكم فيه ادراك
الصور العقلية ... الكلية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين فلا
ان العقل كل ... مع ... واذا لم يصير عين الصور العقلية بالفعل بعد ما كان كذلك بالقوة عنه كونه
صورة خيالية ... بالعقل الفعال الى القوة ... ان النفس الانسانية يرتقي من صورة الى صورة
ومن كمال الى كمال فانها بدأت في اوائل النشأة من الجسمية المطلقة الى الصورة الطبيعية ومنها الى المعدنية ونحوها
ومنها الى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها حتى انتهت الى تلك الذات التي منها اول نشأتها التي
تنسب الى المادة الجسمية واذا وقع لها الارتقاء منه فانما يرتقي الى اول مرتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة

وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال الا ان العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة
ثم تجردت عنها بعد تحولها في الاطوار والعقل الفعال هو صورة لم تكن في مادة اصلا ولا يمكن ان تكون الا مفارقة وانه
انه من نوع ما هو عقل بالفعل لا يتحد به الا انه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات
بالقوة وهي متخيلات معقولات بالفعل فان الشيء بنفسه لا يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل والا لكان الشيء الواحد فاعلا ومجعولا
نفسه والقوة فلا اقل من محرك فان المعد والمصير موجودا الا الموجود بالفعل والجسم لا يسخن الا بسخن غيره ولا يشتعل الا بغيره الذي
فنسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة لان البصر هو قوة واستعداد
ومهيا في مادة وهو من قبل ان يبصر بصيرة ومرتبة بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان يصير
مبصرة بالفعل ولا في جواهر الالوان كفاية في ان يصير مرئية بالفعل فان الشمس تعطي البصر ضوءا يتصل به وتعطي الالوان
ضوءا يتصل بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الالوان بذلك الضوء مبصرة ومرئية
بالفعل بعد ان كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل انما يفيد العقل
الهيولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي
هو سبب ابصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء بعينه ويبصر الاشياء التي كانت بالقوة مبصرة فيصير مبصرة
مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود ويعقل العقل الفعال الذي هو سبب
فيضان ذلك النور العقلي على العقل الهيولاني ويصير الاشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ويصير ايضا
هو عقلا بالفعل وهي ايضا معقولة بالفعل وقد عرف من طريقتنا ان الحس عين المحسوسات وان الجوهر الحساس انما يدرك المحسوسات
بنفس تلك المحسوسات فالبصر انما يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل بالفعل انما يدرك
المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات منه ما كانت معقولة بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عند الحس ليس هو
الالوان والهيئات والاشكال القائمة بالمواد الخارجية لما اقمنا البرهان على ان لا حضور للاجسام المادية واعراضها
شيء اصلا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لما في الخارج
عند الحس فنسبة الالوان الخارجية الى المبصرات بالفعل كنسبة الهيئات الخارجية الى صورها العقلية ونسبة الضوء الحاصل عليها
من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات بالفعل الى
البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل الى العقل بالفعل بعين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبازاء العقل الفعال في

في باب التعقل والمعقول ينبغي ان يكون جوهرا آخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليه كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول
فالغرض هنا ان فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك
العقل الفعال ومرتبته في الاشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد المبدأ الاول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء
فاذا وصل نفس في القوة النطقية مرتبته مرتبة الضوء من البصر صح عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات اوائل
ثواني والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو الكمال والنقص وكذا الفرق بينها وبين المبدأ الاول
تعالى وقد اشرنا ان العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد وصور الموجودات فيه هي ابدا على الترتيب الاشرف فالاشرف
وان لم يكن متميزة بالوجود ولا بالحلول في جوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذه الصفات من العجائب وترتيبها في العقل
المستفاد وذلك لان اوائل المعقولات هنا اخس وجودا وكلما هو اخس واضعف فهو اقدم وجودا من قبل ان سبيلنا ادراك
الاشياء العامة اولا والطبائع العامية معلولات للطبائع الخاصة ثم ادراك النوعيات الحقة التي هي اكمل وجودا لانا في
ان عرف عندنا او حصل ادراكا وما هو اكمل وجودا كان هنا اخفى عندنا في اول الامر فلذلك ربما تقع ترتيب الموجودات في
بعض العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال انه بحسب الحدوث واما بحسب البقاء
فهي كما كان الواجب في الجملة العقلية والدين لا الي من الترتيب فالاشرف فالانور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية
كلها في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس انه قال في كتاب النفس وليس يستنكر
ان يكون العقل الفعال وهو غير منقسم ان يكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطي المادة اشباهها في جوهره فتقبلها المادة الا
منقسمة في ان كل من يعقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته ويكون انما ادرك ذاته الذي اراده في
هذا المقصد هو ان كل من يعقل ذاته فلا يخلو اما ان يكون ذلك بحصول صورة ذاته عند ذاته او لا بحصول صورة اخرى عند ذاته
والثاني باطل لان تلك الصورة اما ان يكون مساوية لذاته في الماهية النوعية او مخالفة لها والاول باطل لان تلك الصورة
المطابقة لذاته في النوعية اذا اختلفت في ذاته فلا تمتاز احدهما عن الاخرى الا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشي من العوارض
فلا يكون التمييز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هف والثاني مخالفة في الماهية لم يكن حصولها
موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما لك الصورة ماخوذة عنه هف ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضورها لدى
عند ذاتها فيكون ادراكها بالحصول الاول وهو ما يعني من نحف الا في ذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية في
الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو بنحو الوجود الشخصي فان الامتياز بين اشخاص النوع الانساني انما بوجوداتها وكذا

الامتياز بين الصورة العقلية من الانسان وشخصها الخارجية بنحو الوجود فان وجود صورتها في العقل وجود اعراض لهويتها
عنده وجودها في الخارج لا في موضوع لكون حقيقة واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود
عرضي غير مستكره عنده فلو تعقل عاقل حقيقة ذاته بصورة زائدة مطابقة له لم يلزم منه محذور والفضائح كثيرا ما تصورها
او تصور الصور بالذات ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته متميزا لما وقع مناط التعقل وهو واقع تحت الصوت ان
يقال التحقيق ان حقيقة كل شيء وذاته عبارة عن نحو وجوده الخاص به من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي الا بحضور
الوجود بعينه كما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجوده غير وجود تلك الصورة لان ذاته جوهر وتلك
الصورة عرض ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهوية كما تعقل شخص شخصا اخر مشابها له في الماهية
وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية في مدركة كلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت بقيود اخرى
كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي والضابط تعقل ذاتها على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن ان تعقل بالصورة
غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا في اخر التلويحات تو تشيا النفس الطالب الى تجردت بذاتي وتطردت فيها
انية وجودا وضم اليها لا في موضوع الذي هو كرسم للجوهرية واضافات الى الجرم التي هي رسم النفسية اما الاضافات
خارجة عنها واما انها لا في موضوع فامر سلبي والجوهرية ان كان لها معنى اخر لست حصلتها وحصلت ذاتي وانا غير غائب عنها
وليس لها فصل فاني اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان لها فصل عندها ولو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لادركتها
حتى ادركتها اذ لا اقرب مني الي وفي ذاتي عند التفصيل الا وجود وادراك فقد امتاز عن غيره بعوارض وادراك على
ما سبق فلم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذ مفهوما محصلا غير قابل فهو ادراك شيء ما هي لا تقوم بادراك نفسها اذ
بعد نفسها ولا بادراك غيرها اذ لا يدركها واستعداد الادراك عرضي وكل من ادرك ذاته على مفهوم انا وما وجده
التفصيل الا وجود مدرك نفسه فهو وجود مفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره اي شيء ادرك ذاته فلو
كان الى حقيقة غير هذا فكان مفهوم انا عرضيا لها فاكون ادركت العرضي لعدم غيبتي عنه وغبت عن ذاتي مع
تحكمت بان معنى نفس الوجود وليس المعنى في العقل تفصيل الا الى امر من الامور سلبية حصل لها اسماء وجودية او اضافات
سوال لك فصل مجهول جواب اذا ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة الي هو فكيف يكون خارجا
عني قيل لي فاذا ما معنى ان يجب وجودك وليس كذا قلت الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا اتم منه ووجودي نا من
وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي الاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز فصلي والامكان من نقص وجود

نفس وجودها ووجوبه بكمال وجوده الذي الحمل انتهى كلامه وهو كلام متين في غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد ذهبنا
الوجوب الذاتي في الهويات المعلولة بانها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة ازلية بل ضرورة
ذاتية ما دامت الذات الالهية فائضة على الوسائط وبتوسطها على المعلولات المتاخرة فلنعد الى ما فارقناه وهو ان ادراك
الشيء لذاته نفس ذاته وذاته دائمة لادراك لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا ان الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه
ان ادراكه لنفسه دائم بدوام الذات الانسان حتى كان يحاول فعلا ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق او
التحريك بل الى ادراك مخصوص يصدر منه ويحصل له وكذا القول في التحريك فالهارب اذا هرب من عدو او حر ولم
يكن هربه من البعد المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص اصابه ووصل الى ذاته والعلم بوصول
الحر والبرد اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد الى فعل من الافعال او جلب شيء من الشهوات فليس قصده الى حصول ذلك
الفعل مطلقا بل الى حصول من جهته ولا الى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظهر
من ان علم الانسان بنفسه وذاته اول العلوم واقدمها وهو حاضر دائما غير منفك عنه ابدا ولا يجوز لاحد ان يقول انني
لا اعلم وسطه فعلي استدل بفعلي على ذاتي وذلك لانه لا يحتاج الى ان يكون استدل بالفعل المطلق على ذاتي او استدل
بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق يحتاج الى فاعل مطلق فلا يثبت
الا فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على فعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان اعلم النفس فلو لم اعلم نفسي الا بعد
ان اعلم فعلي لزم الدور وهو باطل فدل على ان علم الانسان بنفسه ليس بتوسط من فعله واما احتمال ان يحصل فعل غيره وسيلة
في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة اصلا لان معرفة الشيء اما ان يحصل من ذاته او من العلم بعلته كما في البرهان اللمي او
من العلم معلوله او من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في قسمي البرهان الاني واما ما يكون مباينا للشيء ولا مباينا عن
فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء   في ان العاقل للشيء يجب ان يكون مجردا عن المادة بريئا عنها كما يستفاد من
الاصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان
يكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه ذات وضع بالعرض وما
لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده لما هو ذي وضع فالصورة المعقولة لا يمكن
ان يحصل لامر مادي فينعكس بعكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب لان التعقل اما
عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحصولها له كما هو المشهور وعليه الجمهور واما باتحادها مع الجوهر العاقل كما ذهب

وعلى هذا فالمطلوب اظهر او يستحيل ان يتحد ما لا وضع له مع ما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد في الوجود وتحمل
المفهومات الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهي امور غير منقسمة
وغير ذي وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له
وضع قلنا ليس الامر كما زعمت فان المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فالجنس بما هو جنس اعني الطبيعة الجنسية
من حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرها من المعقولات غير
محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتي منها من المعاني الطبيعية النوعية هي التي اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة
ولا منقسمة والكائنة منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية والكائنة موجودة في الواقع
هذا الاتيان في ما ذكرنا فان الذي ادعيناه هو استحالة اتحاد ما لا ينقسم في الواقع متحد امع ما ينقسم واتحادات الكلي الطبيعي اعني المنتزع
هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه فان قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم انها تقبل المقادير وذوات الاوضاع فلو
جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما او ذا وضع فليجز عكس ذلك بان يكون العاقل منقسما او ذا وضع
والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه مثل ما مر وهو ان الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي مجسمة لانها متقومة الوجود بالجسمية
لانها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فالتجرد
لها عن المقادير والاوضاع في نفس الامر يجب برتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوة وبيان ان الصورة المعقولة بالفعل
غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل يجب الوجدان فان معنى قولنا الحيوان ناطق او قولنا الواحد نصف
الاثنين مما ليس في مكان او جسم ولا يمكن اليه الاشارة الحسية بانه هنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا
البرهان على اثباته قالوا ان المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو اما ان ينقسم الى اجزاء متشابهة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة
والاول لا بد وان ينتهي الى احد كل قسم ذلك الانقسام لاستحالة تركيب الشيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عند
ادراكه لكل معنى معقول لا بد وان يدرك ذلك الواحد واثبات في محله وبيانه ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين
متشابهين متساويين لمجموعهما كل هو شان القسمة المقدارية فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا في كون ذلك المعقول
معقولا او لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا فعند انتفاء الشرط او لا يكون كذلك واحد من القسمين بانفراده معقولا
ايضا كالاصل اما الشق الاول فباطل من وجوه ثلاثة احدها ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل
مباينة الشرط للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل لا بد ان يكون يتعلق المتقدر بزيادة تشكل او عدد

او عدد بخلاف القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث هيئة المشابهة فثانيها ان المعقول الذي شرط كونه معقولا
جزئين لا يكون من حيث كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين
فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا واما الشق الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في
معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد منهما ايضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام الى اجسام فذلك ايضا
باطل لان الصورة المعقولة حاصلة قبل ما نفرض انها هو كانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع لا دخل لها في تتميم معقوليته
فيلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي بعد ذات عارض بالطبع
التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من
جزئيات نوعه ونوعه منحصر في جزء فكذا اجزاء جزئه فهي كل منقسم وفي كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب هي من
هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا او ذو مقدار واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع
فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان تنقسم او لا تنقسم فان انقسمت فقد مر بيان استحالته وان لم تنقسم
فيكون حالة في نهاية المقدار او نفس نهاية والنهاية عدمية والتعقل امر وجودي وايضا كل ما يحل في نهاية الشيء
فليس الحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لتلك النهاية وكذا الكلام في تلك النهاية فانها بالحقيقة غير
حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاتها بل باعتبار انضمام معنى عدمي ولهذا قيل النقطة لا يعرض ذات لها بما هو
مقدار ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار وذو مقدار بل كل من الاطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه
وانتهائه والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لذاته عاقلا لها لكان من جهة
عدمه وانقطاعه لان الادراك كمال والكمال مما يوصف به موجود لشيء لا عدمه وايضا لو كان التعقل في طرف من
العاقل لم يكن العاقل عاقلا تماما بل الطرف منه دون اخر فكانت ذات واحدة عالما وجاهلا معا في ذات واحدة
فان المدرك للصور المتخيلة لا بد ان يكون مجردا عن هذا العالم وهو ان كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى
الشيخ ومن بعده ومن قبله لكن المتبع هو البرهان والحق لا نعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يفيد المعقول ولا
يحكم المعقول على كل محسوس الا بالبرهان على هذا المطلب فهو ان الصورة الخيالية كشكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوي
قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الشكلية اما ان يكون بالقياس الى هي بشكله في الموجودات الخارجية كانها منتزع عن موجود
خارجي وليس كذلك او يكون شكلا في مادة دماغيه حاملة له والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة

الواحدة لا يجوز ان يشتمل في ان واحد بمقدار صغير في غاية الصغر ومقدار عظيم في غاية الكبر ولا يشكل ايضا بشكلين متباينين دفعة
واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره طبيعي وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالارادة للنفس
على اي مقدار يريده وكذا غيره من الصور والاشكال وربما يزداد المقدار والشكل الحاضر في الخيال وينبسط في تمادي ايام
ثبات النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن ان ينمو ويزداد الا باضافة مادة في الخارج اليه فظهر ان المقدار والشكل المتمثل ليس مقدار
المادة الدماغية ولا لغيره من الاجسام الخارجية فبقي ان يكون نسبة القوة الدراكة اليه غير نسبة القوة الحالة في المادة لمحلها
ولنسبة ذي وضع الى ذي وضع آخر بل نقول من رأس ان تلك القوة لا محالة لها علاقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما
وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراهما كما بين الاجسام الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول ممتنع لان ذلك
الشكل غير واقع فوق الدماغ لا تحته ولا في يمينه او يساره ولا قدامه او خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت انحصاره
بالقابلية بان يكون ذلك المتمثل للشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمعلولية بان يكون القوة مصورة له لاستحالة
كون المدرك بالقوة مصورة لما هو مدرك بالفعل فبقي ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمعلولية فكون المقدار والشكل
فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست علة فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية وتلك
الصورة واشباهها قد تزال ولترجيح فبقي ان القوة الخيالية فاعلة اياها اما بواسطة او بشركة فهي لو كانت قوة
مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع وكلما تأثيره بمشاركة الوضع فلا يؤثر الا فيماله او لمحله وضع بالقياس اليه لان النار
لا يسخن الا ما يجاورها في جهة منها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها في جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات
هذا العالم ومما يحدث فيه وحده والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها نسبة الى نفس صورة شيء يحدث تلك
الصورة بسببها قبل وجودها لان نسبتها الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان المؤثر الجسماني لا بد وان يكون له
تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره جلية زمانية او ذاتية فلا ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس الى المادة
الاثر قبل حصول كما للنار والشمس في تأثيرهما فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل
حصول تلك الصور الخيالية الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصورة لا مادة لها فالمؤثر في تلك
الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من الوجوه تأثير فاذا لم يكن علاقة للقوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية
جسمانية ولا هي عدمية لعلاقة اليها فهي لا محالة مبدأ غير جسماني لها فيكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما اردنا
ولنضف ان الصور الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية

لا بوجه الحلول ولا بوجه اثباتية الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير مشخصة
كما مر لانها كلية وايضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل وما يدرك المعقول من حيث كونه متخيلا
غير مدرك للمتخيل فاذن القوة المدركة للصورة المتخيلة قوة اخرى دون العقل كون الخيال قوة مجردة
وهي التي عول عليها افلاطون الالهي في تجرد النفس وقررها بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل صورا لا وجود
لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور موجودة
وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان هذه الصورة هي المحسوسة والمتخيلة فرقا
البتة ولولا ان تلك الصور موجودة والا لم يمكن الادراك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا
اي من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور المتخيلة قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة
على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال ان بعض تلك الصورة منطبعة في بدننا وبعضها في الهواء المحيط بنا
اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ايضا آلة لنفوسنا في فعالها والا لكانت نفوسنا تشعر بها وتعقلها
ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل هذه الصورة
امر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت ان النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها
افلاطن وهي حجة برهانية قوية على ما زيده لكن القوم زعموا ان هذه الحجة لبيان اثبات ان النفس من
المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظائرها ولم ار في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على
تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول
عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه من جملة ما اتاني الله وهداني ربي اليه اشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة
ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما ان هذه الصورة الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد في
الجهات وزيادة والا لم يكن صورة خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلا ان تميز جانب من ذلك المربع من جانب
آخر والا لم يكن مربعا وذلك ان يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل في النفس فاما
ان يصير النفس متشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا يصير كذلك فاذا صارت مربعة فهي
غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة فالصورة المربعة غير موجودة لها قال صاحب المباحث هذا
اشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني ان اذكره في كتابي اقول في جوابه ان حضور الصورة

العلة للشيء العالم لا يلزم ان يكون الحلول فيه باحد انحاء ثلاثة اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها او بالحلول كما في
علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل او بالمعلولية كما في علم الله في مخلوقاته
بصورها المنفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا يندفع اشكالات الوجود الذهني التي
من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا الاشكال بان النفس اذا تصورت
الكرة فان وجدت الكرة فيها لزم ان يصير النفس كرية لانه لا فرق في نظر العقل بين ان يقال ان هذا الشيء كرة
وبين ان يقال فيه صورة الكرة ووجه الاندفاع ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشياء التي شاهدناها في المرايا
فان تمثل تلك الصور المشاهدة لاجل المرآة ليس انطباعها فيه والا بوجودها في الهواء وليست هي عين الصور والا
لانا قد برهنا على ان الصور المادية ليس من شأنها ان تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي اذن صور معلقة
لا في النفس ولا في شيء اخر من المواد الخارجية وثانيا انه لما جاز ان ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم
كالهيولى الاولى فبان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير
اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ما لا شكل له اصلا فعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمانية
الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها واقول في الجواب عما اشرنا اليه سابقا ان
ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجود مكاني لا تحصل لها في ذاتها وجود مكاني
تحصل لها في ذاتها وجود مكاني لا تحصل لها في ذاتها من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل الانقسام كالنقطة
ولا تحصل الانقسام كالمقادير والاجسام مع انها في الواقع لا تخرج عن الامرين فيقبل كل واحد من القسمين واما الذي له
تحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او تحصل شيء متقدر فلا يمكن للاول قبول مقدار ولا للثاني قبول
لا مقدار او قبول مقدار اخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على الاخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا
وبتقدير ان يتفاضلا لابد وان يقع الفضل في الجهة والشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فانما ينطبع فيه ما يساويه
ويبقى الفضلة خارجة عنه كاستحالة ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المقدر ولا ايضا كما قال من حمل الحجة
الافلاطونية على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدارية اذا كان
مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحال مطابقا للمحل او مساويا وذلك لما علمت ان محل المقادير
لا مقدار له ومن المقدار من المتخيلات وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مر

على تجرد الخيال فانا نحكم بان السواد يضاد البياض والحاكم بين الشيئين لابد وان يحضره تقديرنا على انه لابد من حصول
السواد والبياض في الذهن او الذهن والبديهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الاجسام والمواد فاذن المحل الذي حضر فيه
وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك بمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن الكلية والاشتراك بين الكثيرين الا هو
متخيل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها لا يقال التضاد بين السواد والبياض انهما فايضا حصلا
وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون التضاد هو المحال التي ينفعل من كل منهما ويتأثر فان الجسم اذا حل فيه السواد
يتغير ويترتب عليه اثار مخصوصة كقبض الابصار ونحوه واذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه اثار تخالف تلك
الاثار واما المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل منهما يطرأ او يزول ويجتمع
معا ويفترق معا وهو كما كان فالانسان يتخيل محلا لهما واما على الثاني فهنا من ان حصول تلك الصور له وهو بعينه
حصولها عنه لان نسبتها اليها انما هي فعلية لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفعلية
كما في علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع الانفعالي المادي لا غير ولا استحالة في اجتماعهما
في محل غير مادي او لجوهر فاعلي وليس لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا يخلو في
انفسنا بل انا نقول ان الامور التي ينطبع صور هذه الامور وشبهها فيه لا يلزم ان يكون حارة باردة عند انطباع
هذه الامور التي يسمونها بانها صور السواد والبياض وغيرها هل لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها
حقيقتها وقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي حقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند
ذلك ان يصير النفس حارة وباردة واسود وابيض ومستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان لم يكن لتلك الصور التي
تصورها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك واما ما تحقق
بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما نحسها في الخارج
كما ذكرناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة المحل المنفعل لان نسبة الفاعلية
بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب اكد من الامكان في باب النسبة كل جسم وجسماني يصح اجتماع
المتضادين فيه من جهة قبوله للانقسام فيقوم بعضه سواد وبعضه بياض كالجسم الابلق او بعضه حرارة وبعضه برودة كالاناء
اذا سخن بعضه بالنار وبرد بعض اجزائه بالثلج والجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس محاذ له فهذا اجتمع في جسم واحد امران
متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن

ان يكون حاملا لشيء خيالي جزئي وجاهلا بذلك الشيء ايضا كعلمنا بحالة زيد وجهلنا به وكذلك الشوق الى شيء والغضب عليه والعداوة فان الان الواحد لا يمكن ان يشتهي شيئا ويغضب عليه او يشتاق الى شيء ويفر عنه فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست ايضا عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام غير واصلة الى عالم المعقولات واما تجويز كونها امرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانها فان النقطة نهاية الشيء لا يمكن ان يكون محلا لامر غير حال في محل النهاية فان قلت الفلك يمتنع عندهم ان يقوم بجزء منه غرض لضاده لقيام بجزء اخر فهذه وحدة اجسامها يمتنع ان يقوم بطرف منه ان واد ضاداه كما في الفلك وهو حسب فلم لا يجوز ان يكون القلب كله او الروح البخاري الذي فيه مشابهة للافلاك فلذلك امتنع اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لاجل نفس التضاد ونهاية الاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان السواد لا يجتمع فيه الهواء والبياض اذ ليست فيه قابلية احدهما ولو كان قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للاخر بجزء اخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع اخر كالتضاد بالمماسة وعدمها بالقياس الى شيء واحد فان فلك القمر مماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ومماس لكرة عطارد وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس شماليا بل جنوبي وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج وبراهين قطعية على هذا المطلب ولنا استبصارات اخرى اخرناها ذكرها الى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الاصل غزير جدا كثير النفع في معرفة النشأة الاخرة كما ستقف عليه انشاء الله وبه تنحل اشكالات كثيرة منها ما استند ذهب بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم تكن للنفوس القوة العقلية قوة اخرى غير جسمانية خارجة في ذاتها عن القوة الى الفعل لكان القول بقوة العقول الهيولانية بعد دثور ابدانها هالكة شبهة فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة من حيث كونه بالفعل لا يمكن وجوده الا بالاعداد لامرين اما بخروجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة عليه واما ببقائه كما كان مقتبسا بما هو قوة منه وبالجملة لا بد من احد الحصولين اللاحقة والسابقة فاذا زالت الصورة الاولى ولم يحصل الاخرى فلا جرم تبطل تلك القوة رأسا فاذن لو لم يكن في الانسان الا صورة طبيعية تقوم بها قوة عقلية هيولانية فاذا فسد البدن فسدت تلك القوة نفسا فلم يبق من الانسان شيء بعد موته مع ان الشرائع الالهية ناطقة على بقاء النفوس الانسانية سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة

في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا ذاتيا ولا من اللوازم وهذا الكلام مشكول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو ان يصدر عن الحكماء الراسخين كافلاطن ومن كان على منواله سنخ

يمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لاكثر الناس فان للنفس الانسانية اطوارا ونشآت بعضها سابقة على هذه وبعضها لاحقة عن هذه وهذا ولا شبهة في ان المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الاول ارسطوطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس والاسكندر الافروديسي وكاتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا او ضمنا او استلزاما بان للنفس الناطقة الانسانية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بان يصير عقلا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا وكل عقل بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يمكن ان يسنح امر او تتجدد حالة فكل ما هناك لازمة او ذاتية فهذه جهة صحة قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد عرفت من طريقتنا ان النفس تصير عين العقل وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط كل المعقولات فيكون ذاتيا له وللنفس ان تتحد به اما الذي اشتهر من افلاطن ان النفس قديمة فليس مراده ان هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود وتحد خاص حيواني انسي سابقة قديمة كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات فمراده من قدم النفس قدم مبدئها ونشأتها الاول الذي تعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشارة افلاطن الى مثل هذا المعنى فعلى هذا صح تأويل قول من قال ان معلومات النفس من لوازم ذاتها لان معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الاولى العقلية لكن المعقول عمن ذهب الى تلك المذهب حجة يدل على انهم ذاهبون اليه على غير البصيرة فانهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا تصير عاقلة لها لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كانت عرضيا مفارقا والاعراض المفارقة انما تطرأ على الامور الذاتية فلو لا ان كونها عاقلة بالاشياء امر ذاتي والا لم يكن خلوها عن العلم عارضا لها فثبت ان عالميتها بالاشياء لازمة للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن والركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها او عرضي مغلطة نشأت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ ما ليس بذات مكان ما بالذات فيحصل من هذا الاشتباه فضول اللبس اذ لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بان النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بانها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فاذا لم يوجد سبب لم يكن لكن ليس كلما كان معدوما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت خلقة

بل غير منفكة عنها فقالوا انها والكانت عالمة بالمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره منعها
عن الالتفات الى ما لها في خاص ذاتها ونقول في ابطال ان الصور العقلية اما ان يكون حاضرة في النفس موجودة فيها
بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب ان يكون مدركة لها شاعرة اياها اذ لا معنى
للشعور الا ذلك الحضور وان لم يكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا فان قلت تلك العلوم كانت ذاتية
معقولة لها قلنا لا يكون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اياه بل اتصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة
يحصل بادراكات سابقة ولو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شانه ان يرجع اليه النفوس يحصل لها ملكة
الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى التاويل المذكور اذ الفرق
حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة بهذا المعنى   في ان التعلم ليس تذكرا هذا القول اي كون التعلم تذكرا
اقرب من الصواب من القول السابق وكان المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من
قال علم النفس بالمعقولات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعقولات
وتلك العلوم غريزة لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك
العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا وربما احتجوا على هذا الراي بان قالوا الفكر طلب وطلب المجهول المطلق ممتنع
والكانت طلب الحاصل ايضا محالا فان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا له كالذي
يعرف عبده الابق اذا وجده بعد اباقه عرف انه هو ذلك العبد بعينه ولو لم يكن العلوم حاصلة قبل الطلب
يمكن طلبها وكسبها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكر فلا جرم اذا وجد الطالب
المتفكر لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب ان البرهان على حدوث النفس ما سياتي هو
الذي ذكره وهو شبهة مذكورة مشهورة في اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع و
محمول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبة يجب ان لا يكون تصور الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو
ايقاع تلك النسبة او انتزاعها اي الحكم ثبوتا فاذا وقفت الفكرة وتادت الى الاذعان بها او سلبها عرفنا
ان المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور والكان مجهولا من وجه التصديق لان الاطراف
كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والتي هي مطلوبة لم تكن قبل الاكتساب حاصلة وكذا في باب التصور
الذي يكتسب بالطلب والفكر فيه الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجدها الطالب عرف انه

لا وجود له الا باعتبار كان يقال ان بعيرا موجودة فلان بعيرا شيئا واحدا لائق المراد مما ذكرنا
معنا واقتضيه الوصفيه وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الاتحاد ولا يمكن تصادقه بالوحدة المقابلة
لها للمنافاة بينهما فالكثرة لا يكون واحدا ومحصل ذلك ان صفة الوحدة ينافي الكثرة والوجود
ينافي فيها قلنا ان اردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وان اردتم
الوحدة الخاصة فالنتيجة يكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة
والوحدة بوجه آخر فلا يلزم منه الا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا
الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا يابى عن تصادقه بالوجود فيحقق ولا يزال قد كان بعد توكيدنا
في الهوهو وما يقابله   قد علمت ان بعض اقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها
في معنى من المعاني فالهوهو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه من
الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي والذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون
واحد منهما موجودا بوجود ونسبة ذلك الوجود الى الاخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد
انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى الانسان وكان الاتحاد بينهما في الوجود
بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان احدهما موجودا بالوجود بالذات والاخر موجود بذلك
الوجود بالعرض كقولنا الانسان كاتب فان جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات
والى المحمول بالعرض او لا يكون شيء واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود
امر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو
الانسان فثبت ان جهة الاتحاد في الهوهو قد يكون في الطرفين وقد يكون احدهما وقد يكون
خارجا عنهما   قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد
بالاتصال يجب ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسمة الى صور مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة
التي وجودها بالقوة على ما يصحح لان كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول بان
اجزاء المتصل الواحد في مكن شانها الصاحب الصور من خالف الكلام لكن لقائل ان يقول هذا لزم
بما وضعت من معنى الهوهو صحة الحمل بين ابعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل فقول

ذا النصف من الذراع نصفه الاخر او كله او بعضه اذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة ومع جهة كثرة
اعتبارية وهمية او فرضية فقيل في دفعه تارة بان المعتبر في الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى
والمفهوم المتحدين في الوجود وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصي او من حيث الهية اذ موضوعية
الهية الاتصالية ليس على تعين شيء من الامتدادات ليصح انتزاع جزئية غير جزء فيستدفع بان كثيرا ما
يتحقق الحمل في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو وزيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المتصدرين
بان الحمل مطلقا والكان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاص خصصه بذلك مع عدم الاختلاف في
الوضع كاخصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود وتقتضي اثنينية ما ووحدة اذ لو كانت الوحدة الصرفة
لم يتحقق والكثرة الصرفة لم يصدق وتصدى لابطاله بعض الامجاد غير مجده اولا بان هذا الحقيق لا يناسب كلام الحكيم
وثانيا بان الكلام ليس في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا التطور بل في ان كون المتصل المقداري
عين جزئه بحسب الاعيان انما يلزم من الاتحاد بينهما في الوجود ويستلزم ذلك ان يقال فيهما هو هو اذ الهوية
عين الوجود والهوهوية هي الاتحاد في الوجود فظهر من هذا ان تحصيل الحمل بالاتحاد بينهما في الوجود ليس بحسب اللفظ
او التعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود من حيث
جهة الوحدة ثم قال في تلك العقدة ان معيار الحمل في الذاتيات ان يحسب وجود ذي الذاتي
اليها بالذات لا من حيث انها ابعاض الامر الواحد الموجود وفي العرضيات ان ينسب اليها وجود
المعروض لا من حيث انها ابعاضه والاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بعين وجود المتصل الواحد
لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة برؤوسها اتفق ان كان وجودها عين وجود ذلك
الواحد كما في الطبايع المحمولة بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا تغاير بينهما بحسب الوجود
ولا حمل انتهى كلامه زيد اعظامه وانعامه وفيه ان كون الشيء جزء الشيء انما يصدق فيما لا يتحقق
الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب علة نفيه بينهما المتجاوزة عن حد الاتحاد المعتبر بينهما في
صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية محققة بالوحدانية الماخوذة فيه فان المعتبر في الحمل والهوهوية وحدة
الوجود في الطرفين واثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية
والكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل فالجواب الحق ان المتصل الوحداني

في جو النقش في حلية النفوس وتجهيزها لشمائل الابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد
والاجرام انما هو شبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها وتخرج من الامور الجسمانية
والاجسام الهيولانية الى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية والانوار الالهية والاذكار العلوية
معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن والفضائل
وكل الزينة والمستلذات المرغوب فيها اللواتي على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما هي
اصباغ ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكة مدابرها في المعاد والالطفات
قد زينت بها كيما نظرت النفوس اليها حنت اليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر
اليها والتأمل لها واستنبطت خالصها المجرد من مغشوشها المحسوس وتعرفت لها المصفى من
قشرها الكدر وانتزاعها الكليات من الجزئيات ونقطها بالعقليات من الحسيات وفضلها الى انها
لاجل الاخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها وتتعلق بها وتمثلت لديها
اذا غابت تلك الاشخاص الحرامية عن مشاهدة الحواس تبقى تلك الصور المنقوشة المحبوبة
مشاهدة لها مصورة فيها صورة روحانية نفيسة صافية باقية معها معشوقاتها متصلة بها اتصالا نحويا
لانخاف فراقها ولا تغيرا فيتصح بالعيان عن الخبر والبيان ويشرح عن ملاقات الاكوان
ويخلص عن الرق والحدثان والدليل على صحة ما قلنا ويعرفه من عشق يوما شخصا من الاشخاص
ثم تسلى عنها وفقده مدة ثم انه وجده من بعد ذلك وقد تغير عما هو كان عهده عليه من الحسن
والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى رجع
ذلك فنظر الى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم تتغير
ولا تبدل وراها برتبتها فشاهدها في ذاتها مثل ما كانت تراها من قبل لم تدثر ولم تتبدل باقية على
علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ورب صنعها الدائم ويجد من نفسها وفي جواهرها كانت
تطلب قبل ذلك خارجها فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقر بان تلك الصور الحسان و
الشمائل والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست مجوسة فيه ثابتة له محصورة
عنه بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير وانما

ذلك الشخص كان دليلا عليها كثير من الاشخاص الغيبية التي تكون دلايل على الانوار العقلية
ومظاهر للمعاني النورية فاذا فكر العاقل اللبيب فيها وصفاها استيقظت نفسه من نوم غفلتها و
واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عنه وكذلك من اتعابها
وعنائها ومقاساتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي تعرض لعاشقي الاجسام ومحبي
الاجرام من الابدان الانسانية والدراهم والدنانير واليواقيت والضياع والعقار والبساتين والانهار
والثمار وغيرها من الدائرات البائدات وقد قال الله تعالى والباقيات الصالحات خير عند
ربك ثوابا وخير املا فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت
عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبدئها ومعادها تيقنت ان المستلذات الجسمية والملاذ
المادية كلها كعكوس الفضائل العقلية وخيالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة متاصلة
وذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده
فوفاه حسابه ان الباري جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة
كلها مثالات وآلات على الامور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجا ومرقاة يترقى
بها الى معرفة الامور العقلية التي هي الغرض الاقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وهبوطها
عن افق الماديات وكان المحسوسات ظهرا لذوات الى العقليات لكونها رشحات لانوارها
واظلال لضوئها فلذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة التي هي ظهر النفس وشدة احتياجها ومعرفة الامور
العقلية هي غايتها ونعيمها وذلك ان النفس في معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد والة تدرك
بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها الامور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعدما اخذت من
طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك فصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت
عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب النعيم الابدي بتوسط هذا الهيكل والالة ما دام
يمكنك قبل فناء المدة وقصر العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده واحذر كل الحذر ان تبقى نفسك
فقيرة محتاجة الى هيكل تتم به ويكمل فتكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل او تبقى
في البرزخ الى يوم يبعثون ومن اين لهم ان يشعرون ايان يبعثون ما دامت هي ساهية

الوحدة التي لم تنقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعا وكسرا او في الذهن وهما وعقلا وبحسب اختلاف
العرضين لم يتحقق المغايرة فيه اصلا فلا يمكن فيه حمل شيء على شيء اخر ولو بالاعتبار واذ لحق شيء من انحاء
القسمة التي ذكرناها ومعناها احداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه
في موضعه عرفت ان الاثنينية في الوجود فاين هناك هوية واحدة تنسب الى شيئين التي هي معيار الحمل
في ان اتحاد الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة وانهما بعد الاتحاد
ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لاحدهما وبقاء للاخر
وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا زوالا لهما وحدوث امر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو
المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة
او المتخالفة بالاتصال او الامتزاج جسما واحدا كما اذا جمع المياه في اناء واحد ومزج الخل والسكر فصار
سكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدا وبحسب الاستحالة
من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين او بكيفية واحدة ولم يعلم انه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد
الشيئين بحسب التحصيل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز نظرا للمادة التي بمنزلة
وكذلك الشيء في بعض الاحكام وما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل
الفعال وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعني به حالة روحانية تليق بالمفارقات
لا ان هناك اتصالا جرميا وامتزاجا ولا بطلان احدى الهويتين على الوجه الذي ستعرف في هذا
الكتاب في موضع يليق بيانه في بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست
بعدد وان تألف منها لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعل الوحدة من العدد
اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ والتحقيق
للعدد ولان العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة
من الاعداد لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح بلا مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس اولى من
تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا لزم تكرر اجزاء الماهية
المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي لان كلا منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه وان النفي

تنوعها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعتراضا بما هو المقصود اذ القدر
المشترك بينها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد وكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد فلا
يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة
مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلها حصلت الثلثة وهكذا يحصل انواع غير متناهية
بتزايد واحد واحد لا الى نهاية اذ التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه
نوع آخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقايق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من
الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية والتكعيب واشباهها
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا اليه في باب الوجود من الاختلاف
بين حقايقها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون الوجود واقعا
في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثة وظهور صفاتها وخواصها التي لا يوجد في غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد
كون الوجود واقعا في مرتبة من الاكوان يلزمه معان لا يوجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة
والكثرة في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود
الواجبي الذي هو مبدأ كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة
من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق
فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف
النوعي بين الاعداد نظرا الى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها وهي التي
بازاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا الى ان
التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء
وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء واما كون اختلاف اللوازم دليلا على
اختلاف الملزومات فالحق دلالته على قدر مشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف
والكمال والنقص كما تحققته في كتب بل قد اشرنا الى ان لكل واحدة من الوحدة والكثرة
اعراض ذاتية ولواحق مخصوصة كما ان لكل منها عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك

اعلى واشد منه مع ان كل شدة ويكون معها في نوعه الذي كان فيه في المثل المشهور ان الشيء اذا جاوز عن
حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل استحالات المادة الواحدة كمادة الجنين اذ الكلمة صورة الحيية صورة
نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها في قولهم ان العلم
عرض اما العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل والحس بل انما يكون تلك الالات كالمرائي
المظاهر لها ولا محال ولا مواضع لها فجواهر اما جواهر مجردة عن المواد واعراضها اعراض قائمة بتلك الجواهر او كل
يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالاشياء عبارة
عن ارتسام صورها في نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر او صور
اعراض ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في الهيات الشفاء وهو ان العلم لا وجب ان يكون مطابقا
للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والداخل في نوع الجوهر
وان يكون مندرجا تحت جنسه مشاركا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقولة على ما تحته قول الجنس فلو الصورة
العقلية للجوهر لا بد ان يكون جوهرا ايضا مع ان العلم من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فيلزم ان يكون
جوهرا وعرضا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الاشكال المشهور وقد اشرنا الى كيفية دفعه فيما سبق وحاصل
الشيخ اجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى ان الوجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة
فانها ماهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك
في حده من حيث هو جوهر والحركة كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون
في العقل كمالا ما بالقوة من جهة كذا حتى تصير ماهيتها حركة في العقل الى اخر ما ذكره اقول لا يعجبني هذا الكلام فان
دليل اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تم لدلت على ان الاشياء مع جميع صفاتها ولوازمها حاصلة في الذهن
واي معنى لها باي وجه كان وجود اخر سوى هذا الوجود المادي الذي فكان الانسان مثلا نحو شعوره بها
جوهر الملك شعوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجري
فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات واحوالها وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى من ماهية الاشياء
شيء في الذهن فان الذي يحصله صورة الحيوان مثلا في الذهن اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا متغذيا
ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا شيئا من مقومات الحيوان وفصولها البعيدة والقريبة ولم يبق فيه

من الحيوانية فيما اذا يكون حيوانا وحيوانية بانه بالفعل جوهر جسماني حساس فليس كذلك وانه اذا وجد في الخارج لكان حيوانا
او نقول المراد من هذا الكلام ان الامكان المراد منه امكان ان يوجد تلك الصور الذهنية بعينها شخصيتها في الخارج فليس
كذلك فان الموجود في الذهن انما هي عرضت له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينها شخصا
متخصصا بوضع واشارة وان ذلك غلط من انحاء الوجودات وتضييع الحيثيات فان الشخص العقلي الذي لا تشخصه
ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي يمتنع فيه ذلك والامكان المراد انه يجب بهيئة الموجود
بذلك الوجود العقلي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت جوهرا فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج
كانت جوهرا فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما
كيفا اخر ولو كان المراد منه ان هذه الماهيات الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا انها صارت موجودة
في الخارج بوجود وهيئة اخرى لكانت تلك الماهية جوهرا او كذا او كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل
ماهية في اي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الغرض القياس الى كل ماهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر
عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل الامور الكمال ولو كان الممكن واجبا
لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت
الصورة الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها انسانا وفرسا وصلاة واشجارا وانهارا لانها
يصدق عليها انه لو كانت موجودة في الاعيان لكانت هي تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك
السطوح مثلا بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان هي بعينها معاني هي الجواهر الحسية وصورة المعقول
هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته انه موجود لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله الى
صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول [illegible]
من هذه الامور لا يلزم ان يكون امور اشتاتا الوجودات ولا معنى لقوم وجوده في موضوع مستغني عنه في ذلك
النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني الجوهرية لا يزيد عليها الجسم والكل هو هو وذلك الجسم الذي هو [illegible]
هذه المعاني موجود ذو وضع واشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع واشارة فيكون حمل هذه المعاني [illegible]
على ذات عقلية كان اولى فان صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي اولى واليق من صدق معقول
على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي العجب من ان الشيخ قد اثبت في اول النمط الرابع من كتاب الاشارات

الاشارات ان للحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك
ان وجوده الخاص به غير قابل للاشارة والتجرد الوضع ومع ذلك لا يجب المعنى المعقول ارتباطا
واتحادا بالحيوان المحسوس لان صورته العقلية تقوم بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما بالحيوان
الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال
في سائر الصور المعقولة لسائر الانواع الجوهرية وغيرها وان من امعن وتفطن في شق هذه الاشكالات لظهر ان وجود الصور
المعقولة في النفس كوجود الاعراض في محالها وانكر القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنه التفصي عن
اشكال كون الشيء جوهرا وعرضا مع تعقل النفس للجواهر وغايته ما قالوا في دفعه ان العرض مفهوم عرضي [illegible]
ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي فماهية الجوهر محفوظة
حال حصولها في الوجود الذهني الى الموضوع الذي هو الذهن اذ يصدق عليها انه لا يحتاج اليه في الوجود الخارجي
نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد ذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن
بل غاية ما لزم ان مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر كما عرض لسائر المقولات وافرادها في الذهن والخارج جميعا
عليه ولان العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض لان معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة
عن نحو وجود الماهيات العرضية ككيفية السواد والحرارة وغيرها والوجود كما علمت من قبل والكان من عوارض الماهيات
لكن عروضها بسبب تحليل العقل فرضها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي ثبت لها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية
كالانسان مثلا اذا فرض ان وجودها في نفسه هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى نحو
اخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات وبالجملة فقياس عروض الوجود للماهية الى عروض سائر اللواحق العرضية [illegible]
كانت ومفارقة قياس مع الفارق اوليس للوجود عروض للحقيقة للماهية ليس الا في صيرورتها خارجا او عقلا ثم انه
على تقدير ان يجوز كون شيء واحد جوهرا يجب الماهية عرضا بحسب الذهن لكن بقي الاشكال في انه [illegible]
العلم كل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به مع ان العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم ففي العلم بالجوهر كما يلزم
ان يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا كما يلزم صدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا وكيفا وهذا غير مندفع
بما ذكره الشيخ في الشفا ان لا اعتذار بان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم لو كان الشيء جوهرا بحسب الوجود
الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار هنا لان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها وافرادها ولا يمكن تبدل

الذاتيات في انحاء الوجود والا لم يكن للمهية الواحدة نحوان من الوجود كما هو معنى حصول الاشياء في طور العلم
وقال بعض اهل التدقيق كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا معا مع انه لم يجوز كونه جوهرا وكيفا فان منشأ
المنافات بين الجوهر والكيف ليس الا باعتبار العروض في احدهما والاعروض في الاخر واما عدم قبولها القسمة
والنسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن يسلم عرضية مهية الجوهر كيف اشكل عليه كونه كيفا ثم لو اجيب عن هذا
الاشكال واشباهه بان معنى الكيف ايضا على قياس معنى الجوهر مهية شرطها في وجودها الخارجي ان يكون عرضا غير
قابل للقسمة والنسبة وكذا الحكم وسائر المقولات فيرد عليها اورد سابقا من انه يلزم حينئذ ان يبقى من
معاني الماهيات ومفهوماتها شيء محفوظ في الوجودين ويرد عليهم ايضا جميعا فهو من وجود الاشياء في العقل ان
تلك الصور الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية لا يكون الا موجودا جزئيا لا واقعا في الاعيان
فاذا الصورة العلمية التي لمهية الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن لها وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار
وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرا وكيفا وهو ضروري البطلان
فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقول احد انه لا شك ان تلك المهية من حيث انها موجودة في
نفس جزئية من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني ان يكون المهية من حيث يترتب عليها الآثار
فان السواد اذا كان موجودا في العين كان من شأنه قبض البصر والحرارة العينية من شأنها التسخين
لكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالاول تسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا فالاشكال
باق كما لا يخفى فالمصير الى ما اومانا اليه في تشييده

في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

ان مسئلة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي
لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما راينا صعوبة هذه المسئلة وتاملنا في اشكال كون العلم الجوهري
جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالشفاء والنجاة والاشارات وعيون الحكمة وغيرها
ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته واشباهه واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين
المحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتاخرين لم ياتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه واذا كان هذا حال الائمة
المعتبرين من الفضلاء فما حال غيرهم من اصحاب الاوهام والخيالات واولياء درس المقالات والجدالات فتوجهنا توجها
جبليا الى مسبب الاسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارا

كثيرة سيما في باب اعلام الخبرات العلمية والهام الحقائق الالهية المتحيرة ومحاجة يمكن عادته الاحسان والانعام وديدنه
الكرم والاعلام وسميره فتح اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن
علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
فنقول اولا لا نقول تعالى وانما نعمة ربك فحدث ان صور الاشياء على قسمين احدهما صورة مادية
قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة
بالفعل ولا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا تاما
صورة معقولة بالفعل او ناقصا فهي متخيلة او محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل
وجودها في نفسها ووجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما
هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر كذا فلو فرض ان المعقول
بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى ويكون
الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل
منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود
في نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود
آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا لشيء آخر وكون الشيء معقول لا يتصور الا بكون الشيء عاقلا له فلو كان العاقل
امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو
وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها عن المادة او
ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس حكمها حكم المتحركة الكائنة
اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده
بما هو متحرك ولا الحكم متسخنة الجسم اذا قطع النظر عن تسخين مسخنه فانه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لان وجوده بعينه ليس
وجوده متسخنا ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن ان يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفس
هويته معقولية سواء عقله غيره او لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر يعقله فاذن هو
عاقل بالفعل كما انه معقول بالفعل والا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف

ان المتضايفين متكافيان في الوجود في درجة الوجود ايضا فلو كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان الاخر بالقوة وان كان احدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الاخر ايضا ثابتا فيها واذا عرفت الحال في
الصورة المعقولة كذا وهو ان المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا
القياس فان المحسوس كما وقع الشبه عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس
بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادتها ويصادفها مع عوارضها
المكتنفة والخيال يجردها تجريدا اكثر لما علمت من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا ايضا
معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادتها كما زعمه قوم في باب الابصار ولا مجرد
اضافة للنفس الى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من ان الاضافة الوضعية الى الاجسام
ليست ادراكا لها والاضافة العلمية لا يمكن ان يتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس انما
يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة
بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان
تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة حسا وحاسا ومحسوسا بعينه كالكلام
في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا قال المعلم الاول في اثولوجيا ينبغي ان يعلم ان البصر انما يبصر
الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث يكون هو هو فيخرج ويتحد فيها بسرعة التحديق على نحو
البصر العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهو شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج
الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجه فيكون مع بعضها اشد واقوى
من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اخرجه المحسوس حتى يصير خارجا عن الحس
لا يحس شيئا فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فيما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة ومفاسد
شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة المتنافية في العقل وكذا ما يرد على قول انطباع صور
الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان العقل لو كان بارتسام الصور
العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين
وفي علم الباري كونه محلا للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم انهم زعموا ان الجوهر المنفعل

الفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة مما يصادف الصورة العقلية ويدركها ادراكا عقليا فوالله
تلك القوة الانفعالية بما اذا ادركت الصورة العقلية وتدركها بذاتها العارية عن الصور العقليات فليت شعري
كيف يدرك ذات عارية جاهلية غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان ادركها
بذاتها فالذات العارية الجاهلة الهاوية العمياء كيف يدرك صورة جلية والعين العمياء كيف يبصر ومن لم
يجعل الله نورا فما له من نور وان ادركها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة
بالفعل كما كانت معقولة بالفعل فلا حاجة الى صورة اخرى والا لكان الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور الى
غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف وليس لقائل ان يقول تلك الصورة واسطة في
كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان ما وراءها مما هي مطابقة اياه يصير معقولا
للنفس بتلك الصورة لانا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس فلا يمكن ان يدرك بها غيرها
وليس توسط تلك الصورة في ادراك الاشياء كتوسط الالات الصناعية في الاعمال البدنية بل مثالها
مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور اولا وبتوسطه غيره على ما قد اوضحنا بالبرهان
القاطع ان الصورة المعقولة في ذاتها انها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا
يمكن فرض وجوده له لم يكن هو بحسب تلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه
وليس وجود الصور الادراكية عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال للاولاد
الدار والمال والولد فان شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولا لذات شيء لشيء في ذات اخرى بل انما
ذلك حصول اضافة لها فقط نعم حصول الصورة الجمادية الطبيعية للمادة التي تكمل بها وتصير ذاتا محصلة اخرى
يشبه الحصول الادراكي فكما ليست المادة شيئا من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق
الصور بها لحوق موجود لموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الاخرى بل ان تتحول المادة من مرتبة النقص
في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة وليس لحوق
الصورة العقلية بها عندما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين الوجود بمباين كلحوق
الفرس او كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض فليس الحال
في تلك الحصولات لا وجود اضافات لا يكمل بها شيء وحصول الصور الادراكية للجوهر المدرك اقوى

في التحصيل والتكميل لها من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها وسنورد من بعد ما يدفع الشكوك التي لاجلها تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق للبصيرة مجال الشكوك التي لاجلها الاضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم

في حكاية القول باتحاد العاقل بالمعقول

اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك غاية الاستبعاد ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من اسد الادلة والحجاج على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم ناخذ في التفصي عن اشكالاتها والجواب عن حججه فلنه قال في كتاب الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ا بطل على انه حال او على انه باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار اخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط وقال ايضا وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب ايكون كما كان عندما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او تصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال فيه ايضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى ويكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا اخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه

او جزء منه وان كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئا فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما فان كان موجودا واحد وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا اخر موجودا

فهما موجودان لا موجود

وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار شيئا اخر بل عدم هو وحصل شيء اخر فالنفس كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل اهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء تحل النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل للشيء وجب ان يكون النفس لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر اخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من شيء بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني به قوتها التي تعقل او يعني به صور هذه المعقولات في نفسها ولانها في النفس يكون معقولة فلا يكون العاقل والمعقول شيئا واحدا في انفسنا نعم هذا في شيء اخر يمكن ان يكون على ما سنلمحه في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عني بحسب شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم اولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاما وبين العاقل والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدأ شخصيته ومنشأ ماهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو الا ترى ان الانسان من مبدأ كونه جنينا بل نطفة الى غاية كونه عاقلا ومعقولا جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وشخصيته وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات او ماهية من الماهيات عين مفهوم اخر مغاير له بحيث يصير هو هو حملا ذاتيا اوليا وهذا ايضا لا شك في استحالته فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان يصير مفهوما واحدا او يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الاخر من حيث المعنى مثلا مفهوم

العاقل مع ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه عاقل ويصدق عليه انه
معقول حتى يكون الوجود واحدا والمعاني متغايرة لا تغاير ا يوجب تكثر الجهات الوجودية واشار الشيخ بصيرورة
موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي مع حيثية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه ولا الاستكمال مع قوله في وجوده
وهذا مما ليس يستحيل بل هو واقع فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات
والحيوان توجد مجتمعة في الانسان لا يقع هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية انما وجدت في الانسان
بحسب كثرة قواه ولا بحسب قوة واحدة لا اقول بل بحسب صورة ذاته المنضمة لقواه فان جميع قوى الانسان
المدركة والمحركة تفيض على مادة البدن مع مواضع الاعضاء من مبدء واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقة وتلك الحقيقة
كلها فروع وتلك الاصول هو حس الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي اثبته الحكماء هو اصل المعقولات
المنفصلة وسيكشف لك في هذا الكتاب ان العقل الفعال في نفسه انما هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته بعينه
محل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم وبالجملة فكون وجود واحد موجودا
الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته هذا المعنى من المعاني لم يكن صادقا ومحمولا على ذاته ليس بمستنكر
ان جميع العالم في واحد واذا تقرر هذا فلنرجع الى الجواب عن احتجاجات الشيخ وما ذيله العام المذكور في
الاشارات فقوله لكان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان قلنا هذا غير لازم لجواز ان يكونا معقولين
متعددين بحسب المعنى موجودين بوجود واحد فان الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك احدهما
عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان وكذا دليله العام المذكور في الشفاء فان قوله اذا صار
الشيء آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما قلنا نختار ان يكون موجودا قوله فالكائن
موجود فالثاني الآخر اما ان يكون ايضا موجودا او معدوما قلنا نختار ايضا كون موجودا قوله فهما موجودان
لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد او
الذات كما مر ولو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد لم يكن
النفس الانسانية مع بساطتها جوهرا موجودا عاقلا عالما قادرا محركا سميعا بصيرا بل الذات الاحدية الواجبية
مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الالهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه
اصلا واما حجابه لتحاشيان العاقل والمعقول فالذي ذكره في الاشارات من قوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل

عقل او كان هو على قولهم بعينه المعقول من افق هو كما كان عنه بالم يعقل ا و بطل منه ذلك قلنا نختار انه لم
يبطل كونه عنه ما يعقل واتحد به الا انه هو من باب التصور والنقص كالصبي اذا صار رجلا فانه لم يزل عنه شيء الا
انه امر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من الهيات الشفاء عند ما تبين قسام كون الشيء من شيء حيث قال
هناك ان كون الشيء من الشيء على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بالطبع يتحرك الى الاستكمال
بالثاني كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل اذ لم يزل عنه
جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الآخر والثاني ان يكون الاول ليس في طباعه
ان يتحرك الى الثاني وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته واذا كان
منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا منعدما ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء اذا صار
هواء بان يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للاول
بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو
صريح في ان يكون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الاول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع مرتبة
متحد معه فكيف ينكر ما نحن بصدده ما هو من قبيل القسم الاول من قسمي كون الشيء الاول من الشيء قوله فالكائن كما كان فهو اما عقل
او لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعمه فان ذلك انما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مستكملا بالمعنى كما لم يكن قبل ذلك العقل العجب
من الشيخ مع عظم شانه وقدره حيث حكم بان نفس الانسانية من مبدء كونها بالقوة في كل ادراك حتى الاحساس والتخيل
الى غاية كونها عاقلة بالفعل في اكثر المعقولات بل في كلها كما هو شان العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها
شيء من الاشياء لم يكن صادقا عليها في اول الفطرة حتى كانت نفوس الانبياء عليهم السلام ونفوس المجانين والاطفال
بل الاجنة في بطون الامهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الانسانية وحقيقتها وانما الاختلاف في عوارض
لاحقة للوجود الذي لها نعم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الانسانية وهيهات
فذلك كما قيل يشرطه ان يعلم ان زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مرارا ليست الا بحسب التحليل والكون فان الوجود هو الاصل
في التحقق والماهية تبع له وقوله والكائن يبطل منه ذلك الى قوله هو الذات باقية فهو كما ترى الاستحالة الى اخره
ما يقولون قلنا لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجوده وذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه كان ناقص الجوهر فاشتد
في تجوهره وليس هذا كسائر الاستحالات التي تقع فيها الانفعال من صفة وجودية الى اخرى كما اذا صار هو الى

العنصر والمعدوم له م

او صار حارا وقوله والمكان على انه ذاته قد بطل ذاته وحدث شي اخر ليس انه صار شيا اخر على انك لو تاملت هذا
ايضا تقتضي سولى شركة وتحد ومركب بسيطا قلنا قد مر ان الذي قد بطل كان امرا عدميا من فعل القوة
على ان لنا ان نقول كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة وان اي المقولات يقع فيها الحركة من اثبات
فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف والكم بل الجوهر ايضا بتجويز ان يكون ذات اينية بحيث يتجدد ويتطور في نفسه
ان بطل ذاتا وجودا او يحدث شي اخر منفصل الوجود والذات غير كاشتداد الحرارة في نفسها فان ذات الحرارة لو كان
في كل ان من الانات المفروضة في زمان حركة الاشتدادية موجودا بوجود اخر يلزم منه تتالي الانات وتركب
المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو محال وقد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية
وجود واحد مستمر وله في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع اخر من الحرارة كما هو مذهبهم ان مراتب الحرارة انواع
كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى انها صارت
مفهومة عن موجود واحد كما كانت متفرقة مفهومة عن موجودات كثيرة امرا ممتنعا كاتحاد حرارة بالفعل وكذا الخير
ذاتين موجودتين فذاتا واحدة لان كل موجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ومحال ان يصير هذا التعين بعينه ذلك
التعين بعينه وكذا كل جهة لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير جهة اخرى لها حد اخر ومفهوم محصل الا
ان يحمل على مفهوم الا ان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا كيف وكل جهة من حيث هي ليست الا هي اما كون الجهات
المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس في ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان
في بعض الكمالات كجهة الوجوب والامكان والقوة والفعل والجوهر والعرض كالمتضادين والاعدام والملكات
ونحوها مما قام البرهان على انها لا يمكن ان تكون موجودة بوجود واحد وقوله هذا ايضا تقتضي هيولى مشتركة قلنا
نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشي المتبدل وجوده في الاستكمال تعلق بالجوهر المادي واقع تحت الحركة والزمان
واما قوله او يتحد مركب لا بسيطا فغير مسلم ان اراد به المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود جوهري لا تركيب فيه
سيما الذي قد تهيا لان يصير عقلا بالفعل وان اراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فنحن لا نمنع
في ذلك واما الحجة الخاصة الاخرى التي ذكرها في الشفا فقوله لو كانت النفس صارت صورة شي من الموجودات
بالفعل الى قوله وقد تراها تقبل صورة اخرى قلنا في تحقيق هذا المقام ان النفس في اول ما تعلقت على مادة
البدن كانت صورة شي من الموجودات الجسمانية كالصور المحسوسة والخيالية لم يكن في اول الكون

المعقولات كلها وقع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الان في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم
الاول ارسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس ايضا من تلامذة ذلك الفيلسوف الاعظم المعلم اعني فرفوريوس انه صنف
كتابا في العقل والمعقولات فيه القول باتحاد العاقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات و باتحاده بالعقل الفعال
وللاسكندر الافروديسي الذي صنفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب ايضا كيف يسوغ لكا
هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده وفهم ما يتبع له صورة هذه المسئلة كما فعله المتاخرون كالشيخ ومن تاخر عنه الى يومنا
بل بدل من لم يصل الى هذا المقام ان يقبل ما وصيته التي ذكرها الشيخ في اخر الاشارات
في بيان معاني العقل التي نقلها الاسكندر الافروديسي على راي الفيلسوف الاول ارسطاطاليس قال في تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس على ثلثة
اضرب احدها العقل الهيولاني وقولي هيولاني اعني به شيا ما موضوعا ممكنا ان يصير شيا مشارا اليه بوجود صورة ما فيه
او كان وجود الهيولى انما هو في ذاته يمكن ان يصير كل ما من طريق الامكان نفسه كذلك نفسه ايضا ما بالقوة نفسه فهو الذي
ما هو كذلك فهو هيولاني فان العقل الذي لم يعقل الا انه ممكن ان يعقل فهو هيولاني وقوة النفس التي هي كذا هي عقل هيولاني
وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن فيه كل ان يصير متصور الاشياء الموجودة كلها وينبغي للمدرك لكل
ان يكون بالفعل طبيعة التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الاشياء التي
من خارج يستعوقه صورته التي تخصه عن تصور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك الاشياء التي وجودها انما
هو فيها وكذلك البصر اذ هو مدرك للالوان فليس له لون التي هو فيها وبها هذا الادراك لا لون لها خاص والشم من الهواء
كذا ليست رائحة وبه يدرك الروائح واللمس ليس لها ما هو مثله في الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك لا يمكان
ممكن او كان جسما لا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعي يكون فهو ملموس كما لا يمكن في الحواس ان يدرك اشيا
هو له ولا ان يميزه كذلك لكان العقل ادراكا وتميزا للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التي هو
يميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن ان يعقل الكل فليس هو اذا واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا
هو معنى انه عقل فان الحواس والالات انما تكون اجسام فليست من الاشياء التي يدركها ولكنها اشياء اخرى بالفعل
فان ادراك الحواس انما هو قوة للجسم منفعل ولذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لان الجسم هو شي بالفعل فاما
العقل فليس مدرك للاشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ولا منفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيا ما
البتة انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا الشكل وهذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له العقل

اعني الناس للعقل ضرب اخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة وقادر ان ياخذ صور المعقولات بالقوة في نفسه وقياسه
قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان الاول لما كان شبيها بهؤلاء الذين فيهم
قوة يتعلمون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا العقل من بعد ان صارت له تلك العقل ملكة واستعداد ان تعقل وان
يفعل فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا وهذا هو العقل الثاني واما العقل الثالث وهو غير الاثنين الموصوفين فهو
العقل الفعال وهو الذي يصير الهيولاني بذلك وقياسه الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لان الضوء كما هو علة للالوان
المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بان يثبت فيه ملكة التصور العقلي وهذا
بطبيعته معقول وهو بالفعل كذا لانه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهيولاني الى العقل بالفعل كذلك هو ايضا عقل لان [illegible]
الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يفردها من الهيولى التي معها وجودها
بالفعل فيجعلها هو معقولة وحينئذ اعقلت كل واحدة منها فانها حينئذ تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها
كما ان العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق اذا
عقلت صارت عقلا لانه كما ان العلم الذي بالفعل والمعلوم الذي هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل اما ان يكون
وحده هو مدبرا بهيا بردها الاجزاء الالهية ويركب ويحلل فيكون هو العقل الهيولاني ايضا واما ان يكون يفعل ذلك
بمكانه الحركة المنتظمة التي للاجرام السماوية لان بها يكون ما بينها قربها وبعدها ولا سيما الشمس واما ان يكون
وبحركة الاجسام السماوية يكون الطبيعة ويكون الطبيعة هي مدبرة الاشياء مع العقل والنفس انه ايضا ذلك ان العقل هو الذي
يوجد في الاشياء التي في غاية الحسن كما ظن اصحاب المنطق وان الحكمة فيها بينها عقلا وغاية تتقدم في الصناعة
لان الغاية التي منها انما يرجع الى الاجسام الالهية وانه ليس الينا ان نعقل ولا هو فعل لنا ولكن مع كوننا يكون فينا
بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى وفعل العقل الذي من خارج يعني انما صار في شيء من جهة انه يعقل هذا بل
مكانه دون مكان كصور المحسوسات اذا نحن احسسنا فليس في الحواس على انها تصير مواضع لها وانما قال في
العقل الذي من خارج انه مفارق وهو قال فلا على انه ينتقل ويتبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا فانما يفهم لا هو ولا معنا
الينا بانه لا يعقل ولا يحتاج لذلك كان لما صار فيما اثبت الرسالة والغرض من نقلها زيادة التحقيق والتاكيد
فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال او بالمعقولات وكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى الاستاذ
لعل السالكين المستعدين يهتدون الى نيل الوصول اليه سبيلا   في دفع الاشكال في صيرورة العقل الهيولاني

اذا اتحدت بالفعل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب ثم قال بعد ذلك فما نقلنا ايضا ان الصورة
المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلا بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان يكون معقولة فان الحرارة
اذا صيرت الجسم الذي فيه سخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذا الجسم المضيء
للبصر وقد علمت ضعف الحجة في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذ ضعف المبني عليه ضعف المبني ايضا
والمبني الطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ مما اشرنا اليه اولا وهي ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاته
حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته
حاضرة لذاته فان الشيء الموجود اما ان يكون موجودا لذاته فانما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره فانما لغيره وليس
لقائل ان يقول لا يلزم من كون شيء موجودا لنفسه او لغيره لان ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشيء
عند الشيء امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه ومايخه
هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير بحسبه قولنا ذاتي وذاتك وانما فانا نعقل ذواتنا وليست لكل منا ذاتان
ذات يعقل وذات هي معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلابد ان يكون المعقول
منا هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشيء المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو يعقل
ذلك المجرد وذلك لان المقتضي للعاقلية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة
وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا والمجرد
المجرد يصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة واثارها فاذا تحقق الشرطان وهو الحصول للصورة مع التجرد
التام فوجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها حاصلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته
الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول في حال خلسة شبيهة
بحالة النوم قيل له مخاطبا اياه قال يكون اليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي ارجع الى نفسك فينحل لك فقلت كيف
قال انك مدرك لنفسك فان ادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام
عائد وظاهر استحالته فاذا ادركت ذاتك باعتبار اثرها لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال وان لم يطابق الاثر ذاتك
فليس صورتها فما كنت ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك النفس مطلقة او مخصصة بصفات اخرى
فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركب ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض

منها لكن فلما انتزع اخر واثبت مدرك ذاتها هي بانه لا يشترك بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة هذا ادرك مفهوم

انا فالمفهوم من حيث مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة وقد علمت ان الجزئي من حيث انه جزئي لا يعقل كلي وهذا

وانا ونحن وهي لها معان معقولة كلية من حيث معناها المجردة دون اشارة جزئية هذا اذن قال فلما لم يمكن علمك

بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم ان اثبات المدرك له انك الى غير ولا باثر غير مطابق او مطابق فذلك هي

العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد كلام اخر فاذا دريت انها مدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حصول

صورة الشي للذات المجردة عن المادة وان شئت فقل غيبة عنها وهذا اتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها

فقد تجرد ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت صور

الجزئيات فهي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها او من المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك هو نفس

الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه كلي فذلك تصديقان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخرى في

العلم والادراك وحاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة يعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لحصول ذاتها

من ذاتها في ذاتها وكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات فهي قوى حاضرة واما الكليات

فهي ذاتها يدل على انه يوافق الشيخ الرئيس في انكاره ما صح عنه ما تقول عن ذلك الفيلسوف كما جاء وكذا

تتمة كلية التي ركبها تعقلنا فخارج الاطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الاصول التي قررناها فيما سبق

الوجه الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة يصح ان يكون معقولة وهذا ما لا شبهة فيه اذ ما من شي الا ويمكن

ان يصير معقولة ابتداء واما بعد عمل من تجريده واما الشبهة في ان ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي

بان المانع من ان يصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهة الالة

قوة ادراكنا وقصورها عن الاحاطة ولا كشافه به فلا يدرك منه الا بقدر قوتها وطاقتها وبما ذكرناه فتح عن المقصود

المباحث ان من زعم ان مهية الباري نفس انية المحققة ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الوجود متصور وحقيقة

الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود واذا كان الوجود متصورا وتلك القيود سلبية معقولة وجب ان يكون

حقيقة الباري معقولة بتمامها واما على هذا فلا يمكننا ان نقول في ذلك اقول انك قد علمت ان مفهوم الوجود

من الاشياء ليس حقيقة شي من الموجودات فكيف حقيقة الباري وان حقيقة الوجود امر متفاوت بالشدة والضعف

الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات وانحاء الجميع مشتركة في مفهوم واحد

والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل نحو كالقيام والى مقابلها نحو الفرق كالتقابل فكان ان العوارض

الذاتية للوحدة الهوهو بمعنى الاسم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فيقابلها بعرض تقابلها

كالغيرية ومنها التقابل المنقسم في اقسامه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين

والمضايفين والتحصيل معنى التقابل فهو ان تقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فالغير منه غير في الجنس ومنه غير

في النوع فهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير في العرض وكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغير بصفة غير الذات

اخص باسم المخالف وكذا الغير في الشخص والعدد اخص باسم الاثنين بحسب الاصطلاح كما كان الهوهو اولا

منشأ الاتحاد في الوجود والماهية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء والمماثلة من اقسام

اقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة وغيرها لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة

لما صحت شي منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد في الجميع يرجع الى التماثل لان المثلان

المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من حيث انسان وفرس

ليسا مثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية والحيوانيتان الموجودتان مشتركان في حقيقة

واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا لهما اخذه لا بشرط شي

وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت اعدادا مجردة عما اختلف بها من الفصول يكون نوعية

فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال في الاصناف الاخر من الوحدة الغير الحقيقي فالمشابهة يرجع الى المماثلة

في الكيف والمساواة يرجع الى المماثلة في الكم وهذا جهة الوحدة في المماثلة يرجع الى الوحدة الذهنية للمعنى

المنتزع من الشخصيات عند تجريدها عن الغواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة

فانها خارجية اذ كان الجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس الاعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة

واما التغاير التي بحسب الانواع المنقسمة في جنس دون الاعلى فيحصل معه الاجتماع في موضوع واحد

فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة وخرج

بقيد التخالف التماثل لامتناع الاجتماع في محل التغاير الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما

في محل وخرج بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض ما يمكن اجتماعهما في نحو

كسواد الحبشي وبياض الرومي وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة ما يمكن اجتماعهما

في محل واحد باعتبار جهتين قيل تجب وحدة الزمان في تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه
في الواقع والدهر اذ الاجتماع في افق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كما ان عدم الاجتماع
المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر فاقيل من ان التقييد بوحدة الزمان يشعر
ان لا اجتماع الا كون الا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل لم يتق فهمه كونه من حين الزمان والحدثان
واما ما نقلنا من التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لان صيغة اللذان في قولهم
المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بانهما ذوات والعدم والملكة
والايجاب والسلب لا ذوات لها وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب التصور الذهني و
المسلوب والاعدام كلها بحسب المفهوم الذهني امر فيكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدق
على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة واما وجه كون التقابل على اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان
يكون احدهما عدما للاخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان
لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان
والا فهما المتضادان وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل
كل منهما بالقياس الى الاخر فهما متضايفان او لا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر
عدميا فان يعتبر في العدم محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب ويرد عليه
الاعتراض اما اولا فيجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب بين … فهو
بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقله وتعقل
سلب سلب البصر متوقف عليه قطعا فلا اتحاد مفهوما وان كانا متلازمين صدقا والغلط نشأ من عدم
الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فبان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة مع
سكون عدم السخونة اللازمة لها عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب المعتبر فيهما كون
العدمي منهما عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولا وبالذات
في المثال المذكور انما هو بين السخونة واشتغالها لكن لما كان اشتغالها مستلزما لاشتغال الحركة صار تقابلا
لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك واشدها في باب السلب والايجاب لا …

في العلوم ان تقابلهما ليس تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للاخر
ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبر في التضاد بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه والعدم
التعاقب على موضوع واحد عددي ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة
مبهمة ظلية ثم الكثرة يتقوم بالوحدة ولا يتقوم شيء من المتضادين بالشيء من نوع الاخر وليس بينهما تقابل التضايف
والا لكان شيء كل منهما معقولة بالقياس الى الاخر وليس كذلك اما من جانب الوحدة فتبين ان معقوليتها كونها
ذاتا يمكن ان ينفك ويتجرد عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة في ذاتها بحسب
الوحدة لا بالقياس الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة لها
من جهة كونها هي الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم ان بعد التغاير
بينهما من جهة منافيها لا من جهة علتيها وارتباطهما وايضا كون الشيء بحسب جوهره وهيئته مضافا الى شيء غير
كون ذلك الشيء ايضا كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة
كما هو شان المتضايفين في الانعكاس وايضا لزم كونهما متكافئين في التحقق وجودا وتعقلا من حيث هذه
وهذه وذلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا لكنهما مما عرض لهما
تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام مما لا نفهم تقابلا
بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافي الاخر ويبطله عند عدوه ووجوده والوحدة التي يزيلها ويبطلها الكثرة
الطارية ليست مقومة لتلك الكثرة لانها يتقوم بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة مقابلة لنوع اخر من الوحدة وغيرها
يتقوم بها كوحدة الاتصال كثرة فانه اذا انقسم الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة
عارضة للمتصل الواحد وهي ليست جزءا للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى هي عارضة لحد النصفين
هي المتقومة للاثنينية ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام
في تقابل الوحدة والاثنينية الطارية انه من اي قسم من التقابل فان حقيقة نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة
من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي فحقق هذا المفهوم من الطبائع العامة
العقلية التي لا يمكن تحققها الا في ضمن شيء من اقسامها وكلامنا في تحقق التقابل بين الواحد والكثير انه باي نحو من
الانحاء انما لم يتحقق ولا احد اقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه انه جزئي من جزئياته

مفهوم الاضافة على الوجه الذي مر وا منهم من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان
موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان معروض
الوحدة اما على نفس الوحدة او على الاشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع
من حيث المجموع او على شيء غيرهما يحدث عنده زوال الوحدة بحدوث الانفصال الوحداني على اي تقدير ليس موضوع
احدهما بعينه موضوعا للاخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول
النقض بان الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد الثاني
ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعية او جنسية قريبة او بعيدة
كالرجولية والمرأتية للانسان والذكورية والانوثية للحيوان والحركة والسكون [illegible]
الامور كلها كالخيرية والشرية للشيء كيف ولو كان كذلك لزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم مقابل من
سلوب ونقائض بها العدم تقابل الشخص عنده زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامه انما تم في الوحدة
الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في غيرها فان الواحد بالمحمول والموضوع او بالمناسبة مثلا قد يتكثر فيها مع
الرابع ان اتحاد الموضوع بالشخص ليس من شرائط مطلق التقابل بل بعضها كالتضاد كما صرح
الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء حيث قال واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد
ولا اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر فيه لا محالة ان يصير معلولا او يكون
هناك موضوع مشترك فان العلية والمعلولية من المتضايف ومنهم من ادعى ان التقابل بينهما بالذات من
باب التضاد واستدل على ان التقابل بينهما بالذات فانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن
كون احدهما علة او مكيالا للاخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة
على ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس بشيء من الاقسام الثلثة الباقية للتقابل اما التضايف فلعدم كون
الوحدة والكثرة متكافئين وجودا وتعقلا كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما العدم والملكة
فلكون احد المتقابلين فيهما سلبا للاخر والوحدة وان كانت مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها متقومة
بالوحدة لا يكون سلبا لها والا لكان الشيء علة لعدمه واما [illegible] ان الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى
بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل واحد من السواد والبياض مع انه يتقوم بهما

على تحريكه ولا لجهة الواحدة لها اثر في سوقها فالحق فيه ان لكل واحد من الاحاد والاجزاء اثرا ضعيفا في ذلك التحريك
ولو في الاعداد ويحصل الاستعداد باحالة المادة لكن يزول اثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الاخر فالتاثيرات المتلاحقة
من المتفرقات في التاثير يضمحل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع لورود مضاد التاثير على كل منها
حتى لو فرض ان يكون تاثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او غير محسوس فيما في المادة المنفعلة عنها المتحركة بها بان
لا يحول ذلك الاثر بتراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول اثر
كل من الاحاد عند لحوق الاخر فان كل فعل جسماني في زمان معين لا يمكن تجاوزه الكثير عن ذلك الزمان طويلا كان
او قصيرا كما نحن اثار النار الضعيفة في تسخين الحديد مثلا فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلا بحيث لا اثر لتحريكها
ولاحق في اثر كل منهم باثر صاحبه مع افتراقهم في الزمان لكان التاثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الاخير
اياه وعند حصول المبلغ المذكور من الاحاد ولو على التراخي فيرى عند ذلك رجلا واحدا كانه حركه بقوة نفسه
الواحدة وهو اعظم والحال انه قد تحرك بمجموع قوى تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجا اليه
لاجل انحفاظ اثار الاحاد فلا يزول بعضها عند حصول بعض الاخر ولا يجوز اثر كل واحد بانقضاء الزمان فاثره وهذا
في هذا المقام لنعلم حقيقة الامر او وضحناه وينفعك في كثير من المواضع كمسئلة كون القوى الجسمانية متناهية الفعل والانفعال
وغير ذلك والله ولي العصمة والالهام

تتمة الممكن بشرط حضور علته الكاملة يجب وجوده
وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين يبقى على امكانه الاصلي فمن خواص الممكن صدق قسميه بالشرائط
ليس لغيره من الجهات فلا يجب للعلة مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم
كون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهناك عدم سابق
ووجود لاحق وصفة مجهولة للذات هي كونها بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق بالذات بل
هي كذلك لذات حتى تفتقر الى علة غير الذات ليس اذ فرضنا من الصفات الجائزة التي تلحق الموصوف بعلة اخرى
غير الذات او غير علة الذات نفس الذات مع قطع النظر عن لحوق الحدوث اي هوية امكانية مستدعية للتعلق بالعلة
فيكون فيها تمام دون ان يكشفها الحدوث صادرة عن الفاعل مختلفة غير مخلوطة بالحدوث بل الى الوجود بعد العدم
الوسطى فرض لحوق الحدوث بها علة اخرى يكون متناقضا ام هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى
حد التعيين وانما امكانها من حيث تقاضيها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته

وهو فاسد ويلزم ايضا كونه بذاته سرمدي الوجود والعدم ثم مجيها حدوث مقابلة للعلة فيعود المحذور السابق على وجه فحش
ثم من البين انه لو فرض من الحادث وجود ازلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فهذا ممتنع النظر الى
هذا الوجود والا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تاثير موثر فلا تاثير للفاعل الا في نفس الوجود سواء
كان دائما منقطعا فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الجهة اعني الحدوث عند حصول الوجود
له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشي ببعض الصفات ممكنا الا انه اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى
عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه يمكن ان يكون وان لا يكون كون وجوده
بعد العدم او عدمه بعد الوجود يمكن ان يكون وان لا يكون حتى نسب الى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد
العدم والكائن بعد الوجود الذي كان بعد العدم وربما ظن قوم ان الشي انما يحتاج الى العلة لحدوثه فيبقى بلا
علة فافتقاره الى الفاعل في الحدوث فاذا احدث ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا
الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل
اي هذه الامور الثلثة ام امر رابع مغاير لها علم حق من الاقسام شي الا القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض
لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج الى الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا
العلة هي الوجود لزم تقدم الشي على نفسه بمراتب واما الحدوث فلافتقاره الى الوجود لانه كيفيته وصفة له وقد سبق افتقار
الوجود الى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب فعلة الافتقار امر اخر على
ما ذكرت هذا ما يناسب طريقة القوم   في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين
فماهية الطبع البسيط اذا كان ذاته يجب حقيقته البسيطة علة لشي كان ذاته محض علة ذلك الشي بحيث لا
لا يمكن للعقل تحليلها الى ذات وعلية ليكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت
او غير ذلك فلا يكون مبدء بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدء البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه
مبدء لغيره وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شي اخر عنه كما ان الانسان يتجوهر
باحدهما وهو النطق وكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى
مصدر غير معنى مصدر غير كذا فيقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الاضطراب
التي ليس فيها كثير فايدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين للظهور ان الكلام

لظهور ان الكلام ليس فيها بل في كون البسيطة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها
المعلول المعين دون غيره وذلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالعلية
وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك بضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها
المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المعلول
المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها
فاذا فرض العلة بما هي علة بسيطا حقيقيا يكون معلوله ايضا بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض كلما كان معلوله فوق
واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او في هوية وجوده   ومن الشخ
ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها
الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور
غير متناهية ومنه في السخافة والوهن قوله الوحدة الحيثية اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنينية وكذلك
الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنينية بجملة الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان يصير الوحدة الكلية
فيهما جميعا اثنين وكان هذا القائل لم يتسلم فهم كون البسيط الحقيقي مبدء ولا امكن له تصور معناه فضلا عن نيابة
او نفيه وكتب الشيخ الرئيس ابي علي عند ما طلب عنه البرهان على ان المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كا ب
مثلا كان مصدر الا ولما ليس ا ان ب ليس الا ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدور ا
اللاصدور لا اعني صدور ب كان الجسم اذا قبل الحركة والسواد فالسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس
بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه واعترض الشيخ على قائلي الاول ان يقول ليس الشفا بقوله
ليس في قولنا ان في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه ليس رائحة فان في الاول القولين لا يجتمعان وفي الثاني
يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يعدون
الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطلب الاشرف
اعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك عنه الصبيان اقول ان ما ذكره يدل على ان
ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدء لشي وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع
قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل تمنطق على ارسطو فهو ايضا تمنطق على مثل الشيخ الرئيس

فاضل الفلاسفة اليس ذلك منه غيا وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس العلة
البسيطة والمبدأ من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لالف شيء ولما ليس الف شيء مصدريته
لما ليس الف غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض واما ما ذكره العلامة الدواني في
تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ليس صدور فهو لا صدور فما اتصف بصدور لا اتصف بلا صدور فاذا كان
لذي جهتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض واما اذا لم يكن له الا حيثية
واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث
الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في
ذات واحدة يستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض وحدات مشهورة ولم يشترط
احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الشيء بامر بعينه لا اتصافه بآخر غاية
الامر انه لا يصدق عليه اتصافه بآخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه بآخر واما ثالثا فلا شك في اجتماع كل
مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون
الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل به احد واما رابعا فلان نقايض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات
التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة
صدور ما عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده ولكان كل من اللا [illegible]
واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود يحمل على كون الاخير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا
نقيضين بحسب الحمل المذكور ولا شبهة عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررناه بالحجة فحصا الصدور من
ليس المراد منه المعنى المصدري الاضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المجرد والذكي
المدقق وسنعيد الى هذا المقام في قسم الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقيح

في ان المعلول

الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين بان يتبادلا
ابتداليا او تعاقبيا ووجه الاستحالة في الكل انهما اما ان يكون لخصوصية كل منهما او احدهما مدخل في وجوده
بالاخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك وكانت
العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين امرا واحدا ولو بالعموم و[illegible]

وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وجودا من المع فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمائم
والشرائط والمعدات فان الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة من الهيات الشفاء
ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة الهيولى من حيث انها صورة معينة قال القائل ان يقول لمجموع تلك
العلة والصورة ليس واحدا بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة
بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته بعمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك
تلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بالواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها
باحد امور مقارنة ايهما كان شيء بوجه اخر ان كان كل منها او واحد منها مستقلا بالتاثير كان المع معها واجبا بالوجود
والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحد منها يمتنع افتقاره الى الاخرى فيمتنع افتقاره اليها مع انه وجب افتقاره
اليها هف واما الواحد النوعي فيصح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احدى جزئياتها بالحركة واخرى
بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد
ولا لازم مع الملزوم كيف وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم
كما عرفت وكذا الامكان بين الممكنات المختلفة الماهيات والزوجية بين الاربعة والستة وما فوقهما من العدد
وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيف والاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل [illegible]
واعلم ان العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المع اليها فهو غير مستقيم فانما
ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لزمها ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة فذلك هو المطلوب والا لزم
التسلسل في الجهات الاشتراكية فان ذلك المع اما ان يفتقر لميته الى علة معينة فاستحال الى استناده الى غير تلك العلة
وان لم يفتقر اليها لميته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا قلت المعلول من جهة امكانه لذاته
يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لامر يعود الى العلة لان ذات العلة لما هي مقتضية لذلك
المعلول فالافتقار المطلق من جهة المعلول وتعيين العلة من جانبها

في احكام العلة الفاعلية وقد علمت

ان كل علة مخصصة فهي معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالذات وما
بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار اخر غير الجهة التي بها
يكون الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو

فاعل حقيقة كما في الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب واما انه معلول بالذات امر اخر فربما ينسب
الى تلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه تبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء
ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان
معطي الصحة مبدا اجل من الطبيب ومبدا الانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في اجالة النار بالمجاورة وتسخينها
وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي
وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجد والابن حيا بعد الاب والبنا بعد البناء والسخونة
بعد النار انما نشا من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركته علة لحركة ثم سكونه علة لسكون فى تلك اللبن
واشباه تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فيما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات
على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلة واهب الصور وكذا
النار ليست علة للسخونة بل ان تحلل البرودة والمائية لحصول السخونة واما حصول السخونة في الماء واستحالته فانما
هو بالفاعل الذي يكسو العناصر صورها ويفيض من علل ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون النار ولا نار حينئذ
اقوى ان يكون معدة بالعلية من نار اخرى كذلك وبالجملة فكل نوع مكاني منتشر الافراد في المني النوعي الغير المتناهي
فيما لم يكن به من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات ومنبهات
وبالجملة علل بالعرض فالفاعل الحقيقي مبدأ الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين واما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات
مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت ان شيئا من العلة يكون معدة وليست علة بالذات فالجسم اشارة
على الهيولى التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة ولا وجود لها من دون الهيولى اوله لا لمحال
توقف على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود شيء لكان العدم مفيدا للوجود فلا امكان فلا لعله الاشياء
في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فهي تكون لامداد علوي وانما هي وسائط ومعدات للوجود واذ قد علمت
ان وجود المعلول لا يساوي وجود العلة اذ وجودها بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في
ذاته ومن حيث لم يضف الى المعلول والمعلول ليس يجب الا اذا كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا احق من المعلول
فيتبين من ذلك ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتاخره في الوجود عن الجوهر وان الموجودات
المركبة لا يكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا محسوس علة لمعقول ولا انقص لاتم

والمتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان يكون حظه من الوجود اوكد من المعلول ما اشد في الظلمات
والغرز في الهلاك والفساد من جهة الاراء الخبيثة والعقائد الرديئة المهلكة للنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم ان العالم
مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه
وفساده كما علمت يصير صاحبه في المعاد ويسيء ظنه بباريه واسماه يوجب ان يكون معرضا عن ربه بناسيا ذكره غافلا
عن دعائه مشغولا بما سواه من اغراض دنياه ويكون لحفظها وملكه بها واخلاده الى الارض فولا يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوه
الا لاهيا ولا يساله الا بطرا وزمانا او مضطرا عند الشدائد والمصائب والضراء على كره منه وجهد وضلال كما شان
من اكثر الناس الذين قد رقدوا فتوا الطبايعهم هذا الراي وان لم يصرحوا فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم
وبباريهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم في عمى وضلال في هذه الدنيا وفي الاخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد
ما بازاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بان العالم محدث مخترع مطوي في قبضة باريه يحتاج اليه في بقائه وتحفظه
اليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين ابدا واشار الى قيض عالية لحظة انا فانا بل فيضانه امر واحد متصل لو منع العالم ذلك
الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافت السموات وبادت الافلاك وتساقطت الكواكب وعدمت الاركان
وهلك الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا
ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه فهذا الاعتقاد
اهدى الاراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابدان المنجية لها من موت الرغبة الى الرحمة
فان من يعتقد هذا الراي يكون دائما متعلق القلب بربه معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع احواله مسندا اليه في جميع
تصرفاته داعيا له في كل اوقاته سائلا اياه حوائجه مفوضا اليه سائر اموره فيكون له قربة الى ربه ووجوه لنعمه وبهذه
لقلبه ونجاة من المهالك فاذن لا اسهل لك ان تفتش ان وجود العالم عن الباري جل ثناؤه
وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بالذات المستغني عن
الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات
ما دامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته وكما ان
الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله اظهره بعد ما لم يكن فعل وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو جزء الشمس بل هو
فيض منها فكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفيضه ويفيض

ولا منافاة ان يتوهم متوهم ان وجود العالم من الباري تعالى كوجود الضوء من الشمس طبعا بلا اختيار
منها ولم يقدر ان يمنع نورها وفيضها الا انها مطبوعة على ذلك ان الباري تعالى كما يتوضح في تعاليه مختار في افعاله خير
من الاختيار واجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء امسك فهكذا الحكم في
العالم واختراعه من الباري ان شاء افاض جوده وفضله وانما بحكمته وان شاء امسك عن فيضه والجود وكذا ذكره
امساك السموات والارض قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو
الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها في تعدد الكثرة عن تعاليه
فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما
لا يفيد وجودا اصلا والامكان للعدم الذي هو بالقوة اشتراطا في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم مخرجا على
الوجود وهو ممتنع فلا يصح افادة الوجود الا من هو بريء من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غيره
وان استحسنه الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة والامكان امر اثباتا للممكن الموجود باعتبار ذاته
من حيث هو كذلك غير ثابت له في نفس الامر بل اثباته انما هو لفعلية والوجوب تحصيل الفاعل اياه فوجود ذلك
الاعتبار ايضا والامكان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لان الواقع اوسع
تلك المرتبة والسر فيه ان الامكان الذاتي امر عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة فضرورة
احد طرفي الواقع واتصاف الشيء بامر عدمي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر في الواقع بخلاف
الامر الوجودي فان الاتصاف به في الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق
عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق عليه انه ساكن باعتبار حركة في البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا نظير هذا ما قالوا
من ان تحقق الطبيعة يتحقق فرد ما وعدمها بعدم جميع الافراد ثم لم يظهر مما ذكره اشتراط كون بعض الممكنات كالعقل
مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود والتحصيل وايضا ان الامكان للممكن حيثية ذاته
لا في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية بحيثية وجوده
كما ان الرؤية للحيوان مثلا لا دخل لها في تحركه وحساسه ولو سلم ان له دخلا في التحصيل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء
المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في التأثير للصورة عند من يجوز ان يكون لها اثر
انما هي في تعين وضع الصورة وتخصص اثرها بها لا لان يكون المادة هي الفاعلية المؤثرة كيف ولو لم يكن عدم

فعدم مدخلية للامكان والامكان عدمي فان المخلص من وساطة الامكان ثم الامكان والامكان حيثية ثابتة للممكن لكن
ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين
القائلين بان الوجودات العارضة لماهيات متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي فكيف يلزم من
وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما
ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية الثلاث فعالة الا انها وسائط جود الاول وهو الفاعل وكما ان
النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسائط لوفرة فيضه وكمال
قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بالتأثير في مشهد نور يقهره دون علته التامة
عليه في نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق
مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأن ليس فيه شأنه فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند
قواعد حكماء الفرس والاقدمين لكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن يجب على من رام اعانة الحق التجوز الاكتفاء في سلوك
المباحثة والمناظرة وناقض ليس له والماهية من ان يكون جل هذا المقصد العالي مستطاعا عليه انشاء الله تعالى
الفاعل ان الناقص يحتاج الى حركة والات حتى يصدر منه ما في نفسه محصلا في المادة والفاعل الكامل
هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم اذا ثبت في الوجود فاعل اول مبدع على
لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود فلا يمكن ان يكون له موضوع ولا مادة ولا صورة
ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء اسباط اولوية وتقدم وعلم من هذا ان وجود ما يوجد عنه انما هو على محض فيض
وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورضاه ولا يفيد وجود ما يوجد عنه كمالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او خلعا
من شيء ما او غير ذلك من المنافع لكونه غنيا عن ما عداه فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي
يحصل منه غيره بل ليس هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لا ينقسم الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر
حصول شيء عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر ونثبت باحدهما وهو المنطق ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة فانه
لا يحتاج الفاعل الاول في ان يفيض عنه شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما يحتاج النار في اثرها
لشيء الى صفة هي الحرارة والشمس في اضاءتها اطراف الارض الى الحركة والنجار في نحت الباب الى الفأس
ولا يمكن ان يكون له في فعله عائق او شرط منتظر اصناف الفاعل نسبة الاول الى الطبيعة
وهو

وهو الذي يصدر عنه فعل لا بعلم واختيار ويكون فعله ملائما لطبيعته والثاني بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل لا
علم منه به ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته والثالث بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله لا
باختياره وبعد ان يكون من شانه اختيار ذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في كونها غير مختارة
في فعلها وفي ان فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير اياها سواء كان تسخير المسخر القاسر او تسخير المستخدم
المستخدم العالي اياها في الفاعلية اما على هذه الطريقة او على طريقة الارادة والاختيار واستخدام النفس الناطقة
لبعض القوى البدنية في فاعليتها من قبيل الاول كالحركات الانية وغيرها الصادرة عن القوى الفصلية بتوسط الارواح
والاعضاء وهذه القوى في العالم الصغير الانساني بمنزلة الاشخاص الحيوانية في العالم الكبير واستخدامها لبعضها
من قبيل الثاني كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمنمية وحركات النبض والانقباض والانبساط والغضب
والشهوة التي موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح ومباديها القوى المستعلية النفسانية وهذه المبادي
في العالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة للعالم الامري في العالم الاعلى بحكم انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما
يؤمرون فكذلك نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة وكما ان لاشخاص الناس منهم من عصى امر الله عبادة باشتهاء
وتكبره ومنهم من اطاع ذلك نظيرتها من القوى في طاعة النفس وعصيانها في ايتمارها ونهيها عنه والرابع
بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة
اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف الى فعله وتركه من جهة واحدة والخامس هو الذي ينبع فعله
عن علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم ومع غرض
خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين والسادس هو الذي يكون علمه بذاته
الذي هو عين ذاته سببا لوجود فاعليته التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه اضافة عالمية بها هي بعينها
افاضته لها من غير تعدد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلثة الاخيرة
مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره لان اختياره حادث فيه بعد
ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره
فان كان غيره فثبت المدعى وان كان هو نفسه فاما ان يكون سببيته للاختيار باختياره اولا وعلى الاول
يعود الكلام ويجر الى القول بالتسلسل في الاختيارات الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا

باختيار فيكون مضطرا او مجبورا على ذلك الاختيار من غيره فينتهي الى الاسباب الخارجة عنه وينتهي بالاخرة الى
الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زايد ولا قصد مستانف وغرض عارض واذا عرفت
اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطبيعية والدهرية خذلهم الله الى ان مبدا الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه
فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته
على رايهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل الكل بالمعنى الاخير وستعرف في مباحث
الكلام من الاصول الآتية انشاء الله ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد من الوجوه الثلثة الاول وان ذاته ارفع
عن ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما
فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه جماعة
من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدميها وتاليها بل وجوبا او كذبا بل امتناعا الى ان الحق هو الاول
منهما فان فاعل الكل كما يجيء يعلم الكل قبل وجوده بالعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشا لوجودها
فيكون فاعلا بالعناية اصناف الفاعلية المذكورة وانحاؤها الستة المسطورة تتحقق الاوضاع بالقياس الى
فاعليتها فان فاعليتها بالقياس الى الصور الانشائية وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستخدمة
اياها المستخدمة لها كوهمها وخيالها فان النفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنتزع الطبايع من
الشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات وليس لتلك القوى ادراك ذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع
الادراك كما سياتي على ان الوهم الذي هو رئيس ساير القوى ينكر نفسها فكيف حال ساير المدارك الجزئية والاستخدام انما يتم الا
بادراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس مدركة لتلك الالات المنبعثة عنها بنفس ذاتها المدركة وذواتها المدركة
لا بادراك تلك القوى لها واتها كما علمت ولا بادراك آلة اخرى لها اذ لا آلة للآلة وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد
التصور والتوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط وتقبض الحاصل في جرم اللسان المعصر
للرطوبة من تصورها الشيء الحامض وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها
الى تحصيل اغراضها وكمالاتها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة للخير والفعل القبيح كفعل
الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج وافادة الحرارة الغريزية في البدن وساير اشباهها بالطبع
وفاعليتها للحرارة الحمائية والمرض والسمن المفرط والذبال بالقسر

في ان المعلول من لوازم ذات

الفاعل التام بحيث لا يتصور فيهما الانفكاك بان يفعل الفاعل الا ان يكون له تاثير في المعلول او لا يكون فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد من عين اعتبار غيره من شرط وجود او صفة او ارادة او آلة او مصلحة او غير ذلك فرض فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته جوهرا فاعلا فاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بحسب ذاته فاعل وهويته مصداق الحكم عليه بالاقتضاء والتاثير فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المترتبة عليه المنتسبة اليه بسنخه وذاته ولقائل ان يقول فيجب على ما ذكرت ان يحصل من العلم بالعلة الفاعلة العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شيء من الاشياء ان نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في ان واحد ومن شيء الا وله لازم وللازمه لازم وللازم لازمه لازم وايضا لازم الى غير النهاية فيلزم للنفس ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد وهذا من وجوه الاول انا وان سلمنا ان العلم بحقيقة شيء تستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نم ان لكل شيء لازما حتى يلزم من ادراك شيء واحد ادراك امور غير متناهية ونحن لا نعرف من حقائق الاصفات ولوازمها الا غيره واثارها الخارجية دون انفسها ومباديها واسبابها الحقوقية لا يقال ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة الصفات لزم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بسائر الصفات لانا نقول من الجائز ان يكون الصفات لازمة للموصوفات بعكس كما فان زوايا الثلث من المثلث كالاوتين القائمتين خط مستقيم قام على مثله فانهما قائمتان قائمتين مع عدم المثلث وزواياه لا يقال ان من الحق البين عند الحكماء ان علمنا بانفسنا هو نفس انفسنا فاذا علمنا بحقيقة انفسنا حاضرا فيجب ان نعرف جميع صفات انفسنا ولوازمها واثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها اشتغالها عن البدن وهيئاته قدمها وفسادها فيجب ان يكون العلم بهذه الاحوال حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول من اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية يعني الاعتبارية منها ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائمة بذاتها غنية عن الموضوع وكونها ممكنة وحادثة وباقية بعد خراب البدن فان بعض هذه الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيفضي علاغير متناهية كذلك وبعضها كالامكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فينتهي الى التسلسل

فينتهي الى التسلسل فان الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء فعلمنا ان تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل بها لا مطلقا ايضا بل عند اعتبار جملة من الوسائط ولا شك ان العلم بهيئة النفس وبتلك الوسائط المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخواصها وجنودها الفطرية لكن اكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه وشدة التفاته بما يدركه الحواس وتورطه في الدنيا يحجبه عن الالتفات بذاته ويذهله عن الاقبال اليها والرجوع الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عنها لاجل وجود الغير الكاملة الشديدة التعلق الى البدن وشهواته في غاية الخفاء والقصور فيغفل عنها ويجهل لوازمها وخواصها وآثارها واما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يغرب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كلما شهدت ذاتها شهدت توابع ذاتها في شهود ذاتها على كل شيء منسوب اليها شهيد كما سيأتيك بيانه لكن ثمة نظرا في العلة

العنصرية واقسامها ان العنصر للشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء اما بوحدانيته او بشركة غيره والاول اما مع تغير في نفسه او لا معه كاللوح فان له في القياس الى الكتابة والاول اما ان يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل حيث تغير العنصر فيها في حال من احوال العرض الحركة في اين او كم او غير ذلك او نقصانه مثل الابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره وذاته اما بالنقصان كالخشبة الى السرير فانه نقص التحت شيء من جوهره او بالزيادة كالمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وان كان مع انسلاخات صورية اما الثاني فاما مع استحالة مثل الهليلج المعجون ولا مثل الخشب والحجارة الى البيت ومن هذا الجنس الآحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر الكل كالهيولى الاولى واما عنصر البعض كالامور مثل العصير للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة فليس لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية

فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد أن يخصص بالأول فنقول المراد هو الأول وذات الهيولى الآبي عن
قبول الصور كلها إلا أن التخصيص ببعضها دون بعض إنما يجيء بها من خارج لا من ذاته أو لا فعلية لها أصلا يوجب لها
التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق أن العنصر من حيث إنه عنصر في جميع الأقسام المذكورة ليس إلا ما
يكون في حد ذاته فاقد الصورة شيء وحقيقة وله بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصل فجهة كون العنصر عنصرا كان
في الدرجة الأولى من غير تخصيص أو في الدرجة الثانية بسبب انضمام نحو من الاعتبار معه ليس إلا العنصر الأولى والذي هو
منبع النقص والقصور كما أن الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود فكما أن كل ما قرب إلى المبدأ الحق يكون أشد
صورية وأتم كمالا وفعلية وكلما بعد منه يكون أضعف فعلية وأنقص كمالا وأوفر نقصانا وقوة فالهيولى الأولى هي في
الحاشية الأخرى للوجود بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والإشارات الناموسية بالهاوية
والظلمة والخلاء والهباء وأسفل السافلين إلى غير ذلك مما يشير إلى خستها وعدميتها   في ألقاب
العنصرية اعلم أن وضع الأسامي للأشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهياتها وقد يكون باعتبار عوارضها و
إضافاتها الأول كالإنسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الإنسانية
حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن وتحريكها إياه
وتدبيرها له فحقيقة النفس ليست كالإنسان فإن حقيقة زيد الإنسان يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا
فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما لماهية مخصوصة فظهر أن بعض الحقائق ما لم يوضع له اسم مخصوص ذاتي
بل باعتبار عرضي ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم مخصوص ذاتي بل بحسب الأحوال الزائدة عليها فمن جهة
أنه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة أنها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو قسيم الجوهر
ومن الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث إنها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث إنها ينتهي إليه التحليل
يسمى أسطقسا فإن معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركب ومن حيث إنه أول ما يبتدئ منه التركيب يسمى
عنصرا ومن حيث إنه أحد المبادئ الداخلة في الجسم يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات كما
يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل والنحاس ذلك القابل لا يكون بالفعل وكذلك يسمونه مادة ومع أن
مادة كل واحد من الأفلاك مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الأول أن ليس الهيولى الفلكية بصورتها ليس أشد ما
من قبل القابل من الأسباب لنهاية فكأنها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني أن تعدد المواد الفلكية نوعا

نوعا وشخصا ليس بحسب ذاتها متحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأن المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها
في مرتبة ذاتها ليس إلا إبهام محض والإمكان فيما في نفسها بمبادئ فصول ذاتية وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى
فالحق أن تعدد المواد الفلكية إنما هو بأسبابها الصورية المحصلة لها أنها موجودة بالفعل وضرب من اتحادها بتلك
الصور التي هي مبادئ الفصول حقيقة ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحو من الوحدة الجنسية
باعتبار والشخصية باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شيء وبشرط لا شيء   في حال شوق الهيولى
إلى الصورة اعلم أن هذا مما أثبته القدماء من الحكماء على ما حكي عنهم وما ظهر لنا من آثارهم وشاع من أفكارهم ومدلول
دلالة واضحة على أن مبنى أمورهم وأسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ولا على مجرد الظن والتخيل من غير تيقن بل
أمورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات الصحيحة للقلوب
وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت أذهانهم ولطفت أسرارهم وتصقلت مرآتهم
واحتوت بما شطر الحق فظهرت بها جلية الحال ثم أشاروا إلى هذه المطالب بوجوده مناسبا لنفوس المستعدين
لدين الله على حسب شأنهم في كثير من نظائر هذه المقام من الأمثال إلا أن من تأخر عنهم من أهل تحريف الحكمة و
تغيير المنهج في اكتسابها وعدم الدخول في البيوت من أبوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوبها بأغراض
النفس ومحبة الرياسة وطلب الدنيا إلى يومنا هذا قد حولوا في ذلك ونسبوه إلى مجرد التجوز والتشبيه من غير أصل
وتحقيق وذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق سوء التابعين بمثل هذه المطالب من أولئك العظماء وإما بحسب الحال
من ترجمتهم حيث لم يبلغ أفهامهم وعقولهم مع صغائرها وتجردها عن شوائب الدنيا إلى ما يبلغ به عقول أكابر المتكلمين في
لذات هذا العالم والطالبين لشهواته أما الذي ذكروه في القدح فيه فهو أن هذا الشوق الذي أثبته القدماء في الهيولى
إما أن يكون نفسانيا أو طبيعيا والأول ظاهر البطلان والثاني أيضا باطل لأن الشوق الطبيعي إما أن يكون إلى صورة معينة
أو إلى مطلق الصورة والأول باطل وإلا لكانت المادة متحركة طبعا إلى تلك الصورة فكان إذا ما حصلت لها الصورة تقسر
تعف والثاني أيضا باطل لأن المادة لا تخلو من صورة على أن الشوق إنما يكون إلى غير الحاصل فما وقف أن ما
الكلام يبعد عن التحصيل   أن هذا القول مما أورده صاحب المشرقية أخذا عن كلام الشيخ الرئيس في
طبيعيات كتاب الشفاء قال وقد تذكر حال شوق الهيولى إلى الصورة وتشبيهها بالأنثى وتشبيه الصورة
بالذكر وهذا شيء لست أفهمه أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى وأما الشوق التسخيري الطبيعي الذي

يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كالمجبور الى الاصل المستكمل به فيحصل له بعد في ذاته الطبيعي فهذا ايضا بعيد عنها وبعد كان يجب
ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصورة لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال صورة قارة او فقدان قناعة بما يحصل
من الصور المكملة اياها وكان لها ان تتحرك بنفسها الى اكتساب الصورة كما لنا في اكتساب العين الكمال فيها قوة
محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة فتعمل في نقضها ورفضها فان حصول تلك
الصورة ان كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا تشتاق اليها وان كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها
بعد حين لا امر في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز ايضا ان يكون غير قانعة بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع
الاضداد فيها فان هذا محال والمحال لا يظن انه يشتاق اليه الاشتياق النفساني واما الاشتياق التسخيري فانما
يكون الى غاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير مرمية ومع هذا كيف يجوز ان تتحرك الهيولى الى الصورة وانما تاتيها
الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لا انها تكتسبها بالحركة ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصورة المقومة التي
هي كمالات اولى بل الى كمالات ثانية اللاحقة لكمال الصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا لها الى
الصورة المقومة فمن هذه الاشياء يعسر علي فهم هذا الكلام الذي هو اشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى
يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل الهيولى الاطلاق سوى الشكل الصورة الطبيعية
يحدث من الصورة التي هي فيها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الارض في التسفل والنار في التصعد لكان
لهذا الكلام وجه وان كان مرجع ذلك الشوق الى الصورة الفاعلة واما على الاطلاق فلا انتهى فهذا تمام كلام الشيخ
في هذا المقام واني لاجل محافظتي على التادب بالنسبة الى مشايخي في العلوم واساتيدي في معرفة الحقائق الذين هم
آبائي الروحانية واجدادي العقلانية من العقول القادسة والنفوس العالية لست اجد رخصة من نفسي في كشف التهجين
فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشأتين العقلية والمثالية ورفع شانه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز
دركه والقصور في معرفته بل كان الاليق السكوت عما سكت والاحق منه والعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره علي
الحق والحال ان ذلك الامر واضح عندي بحمد الله تعالى حتى تبرع على بعض اخواني في الدين واصحابي في ابتغاء اليقين ان
اوضح بيان الشوق الذي اثبته اعاظم الفلاسفة من الحكماء واكابر العرفاء من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع
الاجمال عما اشاروا اليه واشرح كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من الشوق الكامن الطبيعي في الهيولى والمادة
فالزمني حاجته لشدة اقتراحه والحاني في انجاح طلبته لقوة ارتياحه فاقول ومن الله التاييد والتسديد انه قد مضى منا في

منا في الفصول المتقدمة اصول لا بد في تحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتاصيلا فالاول منها ان الوجود حقيقة واحدة
عينية ليس مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتاخرون وليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات
او بامور عقلية او عرضية بل بتقدم وتاخر وكمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة
عين ذاته لان حقيقة الوجود وسنخه بنفس جوهره منشأ لسائر الكمالات الوجودية فاذا قوي الوجود في شيء من الموجود
قوي معه جميع صفاته الكمالية واذا ضعف ضعف الاصل الثاني ان حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية
على الاستتباع وان المتحقق في الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده واما المسمى بالماهية فهي انما توجد في الواقع
وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود والفائض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود على
نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي فان ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج و
ظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني التحقيقي مطابقا للشهود العرفاني الذوقي والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق
مؤثر ومعشوق ومتشوق اليه واما الآفات والعاهات التي ترى في بعض الموجودات فهي اما راجعة الى الاعدام
والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الافضل من الوجود واما انها ترجع الى التصادم بين نحوين من الوجود
في الاشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتزاحم حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجوده من
الاسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما او كون واحد منهما موجودا بما هو
موجود بل لاجل تخصص وجود كل منهما في حدة ومرتبة خاصة ونشأة معينة غريبة بضيق وتقصر من اشتماله على الآخر واحاطته
به او اتحاده او قوله عليه وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة القوام بالمادة الجسمية و
المقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه وان اضيق الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصورها وجودا من
الانبساط الا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي الى اعلى مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهي
الابعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لها
الحصول لذاتها ولا لاجزائها الا بصفة الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويتها المقدارية و
كثرتها الاتصالية فما لزم هذه المرتبة من الوجود والبعد عن منبع الفيض والجود هو ان يفارق كل من ابعاضه المقدارية الاتصالية
عن بعض آخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الاجزاء
عن الاجزاء وتغيب الكل عن الكل ولهذا يكون التعشق بها يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت

والشر اذ العلم عبارة عن حضور شي عند شي فما لا حضور عنده لشي لا علم له بذلك الشي فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وكثرة
وزيادة الجهل والصحبة فعالية المقدارات والكميات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا هو غير القارة
منها كالزمان والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في ان واحد من الزمان كما لا يسع المقدار منها الاجتماع في حد واحد من المكان وقد ما
الكلام وقع في البين ليس هاهنا موضع تبيينه وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح وتتميم ان شاء الله
العزيز فالغرض هاهنا ذكر ان الوجود من حيث هو وجود خير ومؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فالوجود ولما كان خيرا محضا
فاذا اصابه شي حفظه وتمسك به عشقا واذا فقده طلبه شوقا والاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل
بوجه فان المعدوم بما هو معدوم لا يشتاقه ولا يطلب اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الموجود
من حيث هو موجود لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه اذ هو محض فضيلة الوجود في غاية التمام وهو برى
عن انحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات فمن المحال ان يشتاق الى شي ويصير به طلب وحركة الى تمام
او كمال بل لكونه تام الوجود وفوق التمام يتحقق ان يشتاق اليه ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها
مغمورة على كمالاتها مجبورة على فضائلها الى حق مرتبة كل منها مما من يدي قيومها شاهدة لجمال مبدعها وجاعلها
مستغرقة في بحر الخير والوجود ونبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعائها وجودها وما يوجد من الخيرات اللوازم
منها على العالم الادنى ليس مما يزيده فضيلة وكرامة بل هي جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها الى السوافل ورشحات
فائضة منها على الادانى لا من غير التفات وغرض وقصد منها الى اصلاح الكائنات فلا يتصف هي ايضا بالشوق
الى ذواتها لا لالتفات الى ذواتها لكونها تامة في جمال الاول مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ولا اقتضائها ودوام
اشراقها في المبدأ الاعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة الى العالي ايضا الا انحو مندرج في ذواتها الامكانية بحسب
ماهيتها وكونها جواهر عند اعتبار انفسها في نحو من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها الواجب لوجوب وجود
باريها وذلك لاجل قصور وجوداتها ونقصانها بحسب ذواتها عن مشاهدة ما يزيد عليها واشراق العقل الحق
ادراكها من الوجود الحقيقي والنور الاحدي في من ذلك الوجه ونحو والظلمة والكدورة اللازمة للماهية من حيث
هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند سطوع نور الاول تعالى على ذواتها النورية الوجودية المقدسة
واما غير الجواهر المرتفعين من الوجود وهي كانت نفوسا فلكية او صورا سماوية او طبايع نوعية عنصرية او جواهر مادية
او هيولي جسمية فان جميعها مما يستصحبها قوة وشوق الى تمام او كمال كما سينكشف في باب الهيولى ان شاء

الله وقد علمت من قبل في مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح ان جميع هذه الاشياء كائنة على اعتراف
شوق من هذا البحر الخضم بل اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم فاذا تمهدت هذه الاركان والاصول و
تقررت هذه الدعاوي التي بعضها مبرهن وبعضها مبين في سوابق الفصول فنقول اما اثبات الشوق في الهيولى
الاولى فلان لها مرتبة من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المشائين و
سنقيم البراهين عليه في موضعه وان مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء الفائضة
عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة في الوجود واتحاد الجنس بالفصل في الماهية واذا كان لها نحو من الوجود
فقد علم بحكم المقدمة الاولى ان سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والارادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود
اينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها وهو يتبعها
بحكم المقدمة الثانية فيكون لاجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب ومؤثر
بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كلما حصل له بعض من كمالات ولم يحصل تمامه يكون
مشتاقا الى حصول ما يفقده منه شوقا بازاء ما يحاذي في ذلك المفقود ولطاقته وطالبا للتتميم بما يوجد فيه بحصول ذلك
المقام فيكون الهيولى في غاية الشوق الى تكمله وتتمة من الصور الطبيعية لحصتها بها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية
ولست اقول ان فيها شعورا صاحبا يشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود لكونها
لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية الاستكمال بجميع الصور الكمالية و
الكمالات في ازمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها في زمان واحد وان تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما
حصل لها من الشي القليل الذي هو مجردة قوة تلك الخيرات الصورية وحصول استعدادها وحصولها وان كان بقدر ما يمكن
حصوله من الامر الكمالي التي له شعور ضعيف يستدعي شوقا الى تلك الامور وزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة الشوق
وشدته كما يتبع زيادة الشعور وشدته من المشتاق كذلك يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال وعدته في المشتاق اليه
فالشوق في الهيولى ان لم يثبت باعتبار الاول من جهة ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور الفعلية لكون وجودها
قوة وجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها باعتبار الثاني غاية الشوق لانها بازاء ما تقوى عليها من الصور
والخيرات الغير المتناهية التي هي باعتبارها غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصانها هذا تقرير الاستدلال على نفي
الشوق على الهيولى فنقول اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فهم بل غير صحيح على الاطلاق فان النائم

والثالث بحسب اعتبار العقل اما مجردة عن الصور المتعددة بها وبحسب اعتباره اياها مطلقة من حيث انها في حد نفسها مبهمة في غاية
الابهام لكنها مما يصلح للتحصيل والتعين بحسب تحصيلها وتعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي بها
تقويم وجود الهيولى محصلة وتحصلها وعليها متقررة فهي اذن باعتبار تحصلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها اشواقا الى
الكمالات يليق بالنفوس مع الكائنات فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار تحصلاتها النفسانية النباتية يكون لها
اشواقا نباتية الى الكمالات النباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها اشواقا طبيعية من التحفظ
على الاشكال والاوضاع والتحيز في الاحياز الى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة
والمركبة واما قوله الشوق المستمر الى اخره فغير صحيح لما ذكره من اثبات المقدمة الممنوعة واما قوله وقد كان يجب
ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هناك خلو من الصور كلها فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان الهيولى بحسب استعدادها
للاشياء شوقا الى الاشياء وما ادعى من ان لها شوقا الى كل الصور في كل واحد من الازمنة وبكل من الاعتبارات
حتى يقال ان الشوق ليس الا لما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن حصولها فالهيولى بحسب ذاتها انما لها شوق الى ما
يخلو في ذاتها عن صورة ما واذا تحصلت بصورة فيجب تحصلها الخارجي بتلك الصورة المتكملة لها نوعا لها سلوة و
اطمينان وغنا وعدم تشوق بل التشوق حاصل لها عند شوقها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها من الكمالات التي
في درجة الثانية عنها فان كل صورة حصلت للهيولى يحب ما يغنيها عن الافتقار الى كل الصور بل انما يحتاج بها الى غيرها
فيثبت للهيولى ذات شوق وشهوة الى سائر الصور كامرأة لا تكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا تزال ذات حكة
وقدمه الى رجل بعد رجل ما دامت هي كذلك حال الهيولى القياس الى الصور من حيث شوقها الى التلبس بها
والاستكمال بورودها فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشر ما يكون بازائه من الكمالات
والخيرات الغير المتناهية لم يخرج بعد من القوة الى الفعل الا قدر منها وبحذائه ترقي الاستعدادات بحصول الكمالات
الاضافية وفيضان الخيرات الغيبية ويكون بحسبها الشوق المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي على مراتبه
والكمال العقلي على مراتبه الى ان يصل الى الكمال الاتم والخير الاقصى الصورة بلا شوب مادة وانفعالية بالقوة والخير
والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات ويطمئن به الارتجاعات وينقطع الاشواق
ويتم فيه الخيرات واما قوله ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة الى اخره فنقول فيه للمحاكمة على ما ذكرناه هو الشق الاول
وهو كون تشوقها الى الاجل الخلو عن الصور كلها ان يريد الخلو بحسب ذاتها مجردة او لاجل الخلو عن الصورة التي

يشتغلها ويمكن حصولها لها واما قوله ومع ذلك فكيف يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصورة انما يأتيها الصورة الطارية
اثر افيها ان جبلت للطلب والحركة الى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث
ذاتها فتشتاق وتتحرك الى الصورة اي صورة ما وجدت فاذا وجدت فسبيلها ان تبقى معدوم لكن لما كان بعض هذه
الموجودات ان يكون ذوات الجمع فشانها ان توجد لها هذه الصورة وضدها فكان لكل منها حق واستحقاق فالذي لها
بحق صورتها ان تبقى على الوجود الذي لها والذي لها بحق نفس ذات المادة ان توجد وجودا اخر مضادا للوجود الذي لها اولا
كان لكن ان يوفي لها بذا ان لحقان الاستحقاقان متنافيان في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه الى مدة وتوفية تلك الى
مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي لكل ما كل ما يستحقه فتوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم تنعدم
وتوجد ضدها ثم تبقى كذلك فانه ليس وجود احديهما وبقاؤها اولى من الوجود الاخرى وبقائها وبالجملة تشوق المادة واستعدادها
باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص باحديهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل الضدان
معا في وقت واحد لزم ضرورة ان يعطل لها ويحصل بها احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد ويتعاقب كل منهما الاخر
اذ عند كل واحد منهما حق ما عن مادة الاخر وبالعكس فالعدل في ذلك ان يوجد بمادة هذا الذاك وبمادة ذاك لهذا
فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها وباعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما واما من حيث تحصلها النوعي فشوقها
يكون الى تكميل الصورة الموجودة فيها الفاقدة لكمالها الاتم وهكذا الى غاية وكمال وصورة هي الاتم منها ثم اعلم ان الشوق
الصادق في الممكنات القاصرة والذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الاقصى بسلسلتين عرضية وطولية
فما ذكرنا من تشوق الهيولى الى صورة بعد صورة بحسب العدية الزمانية فهو تشوقها العرضي في الصور المتعاقبة المتفاسدة
وهي التي تكون للشخصيات من الصور المتفاسدة العنصرية وما ذكرناه ثانيا من تشوقها الى الصور المرتبة في الكمال المترقية
في الخيرية التي تكون كل منها غاية وثمرة للسابقة تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد وتعاند
بينها بل مع تكامل كل منها مجموع ما يعقبها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات وبعضها سبب للبعض وبعضها غاية
للاخرى بخلاف السلسلة الاخرى التي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها الى حد ولا يلزم من كون كل غاية
لها غاية اخرى عدم نهاية وعدم الشوق الذاتي لما ينافي بحث الغاية وجه هذه متشعب وتبين مما حققناه ذكرنا
حقيقة هو الموروث من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية التي هي خيرات اضافية ثم اشتياقها
الى هو الخير الحقيقي والجلال الارفع والكمال الاتم بل نقران حب الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات انما هي

المادة التي هي جهة القوة والاستعداد فان الوجود اذا لم يكن معه قصور من جهة كمال الذي يليق لم يوجد فيه شوق الى التمام
والكمال اذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقد اذا لم يكن معه ممكن الدرك والحصول فلا شوق ايضا
وجهة القصور المتدارك وبحصول الكمال المنتظر كما علمت مرارا انما هي الهيولى الاولى في كل شيء كما ادعيناه وهذا مما ذكره الشيخ
وغيره من الراسخين في الحكمة المتعالية يشتهر من البراهين على وجود الهيولى المباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة ثم
العجب ان الشيخ ممن اثبت في رسالة عملها في العشق حال الشوق الهيولى الى الصورة بوجه يحتاج الى مزيد عليه فانه بعد ما اقام
برهانا عاما على اثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحية وغيرها اورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية فذكر ما هو
فقال ان كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له في وجودها
الهيولى فلا يوجد نزاعها الى الصور مفقودة وشوقها اليها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت
الى الاستبدال عنها بصورة اشفاقا من ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن
العدم المطلق فالهيولى منفرة لعدم المطلق ولا حاجة بنا هيهنا الى الخوض في ذلك فالهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة من
استقلال قبحها فانها كيف ما اعاقت دميتها بالكم فهذا تقرير ان في الهيولى عشقا غريزيا انتهى كلامه في تلك
الرسالة في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشيء الذي يحصل
به بالفعل سواء كان للعنصر قوام به ونها يجب مطلق الوجود وهو المخصوص باسم الموضوع كالجسم للاسود او لم يكن
وهو المخصوص باسم المادة وهي على الاول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كما علمت من ان الصورة
ليست علة صورية للمادة لانها ليست جزءا من المادة بل هي علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان للصورة عدة
معان اخر وقد نبهناك على ان الكل مما اشتركت في معنى وحيثية واحدة هي جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان
معاني العنصر جميعا اشتركت في معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو
ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلثة مترتبة العموم والخصوص فالعام ذات والخاص مقوم الذات
والاخص المقوم الذي هو المبدأ الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث
من الجهات الثلث بالاشتراك الصناعي الاسم والثاني من المعنيين كذلك كلفظ الامكان فكما علمت هي جزء الذي
يكون به الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط كالماء
مثلا جزء الصوري بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ للاثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة

والرطوبة جنسية واما المركبات فانها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى يرد عليها من المبدأ
الفياض بحسب فطرة ثانية فلا جرم كانت صورة المركبة مغايرة لطبايعها فان قلت اذا كان لا بد من الصورة الاخرى
المركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او كل واحد غير قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء شعر الاول فانه قال الاجسام
المركبة انما تحصل هوياتها بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة واحدة والكائن لا بد وان يكون هي من تلك القوى بحال
تلك القوة تجرد من صور متجمع متساعدة معان فيه كالانسانية فانها تتضمن القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وهذا الكلام
بظاهره غير صحيح لامتناع ان يكون المجموع هو غير مقوم تأثير في التقويم وذلك لانا فرضنا عدة صورة مقومة لشيء فحق واحد
فاما ان يكون كل واحدة منها مستقلا بالتقويم فيجب ان يستغني كل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم
واما ان يكون المستقل احدها فقط فلا يكون الاخرى صورة واما ان لا استقلال لاحدها بل المقوم هو المجموع من حيث هو
مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد فالصورة المقومة شيء واحد مع ان ذلك يستحيل ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع
وكل واحد منها وحده عارض لمادة غير مقوم لها فتكون المادة متقومة له فتكون سابقة عليه فالمادة الواحدة سابقة على
كل واحد من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع فكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر
وهو محال واذا بطل القسم الاول فبقي احد القسمين الاخيرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثاني وان تكون
وساير الصور شرطا في تقويم المركب لكن على التقدم والتاخير والظاهر ان هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ والحق
فالمختار عندنا هو القسم الثالث اي كون المقوم هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرايطها وقد
فصلناه في مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية
والنباتية والحيوانية دخل في التقويم لكانت اعراضا وهي جواهر فلزم ولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا
ان يكون صور البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الوضع قلت قد
تحمل الاصول التي سلفت منا فتذكر لينحل عنك جلية الحال ثم ان المستحيل كون شيء واحد جوهرا وعرضا للشيء الواحد بعينه ولا
استحالة في كونه جوهرا لشيء وعرضا لآخر ومما يجب ان يعلم هيهنا الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا العرض والعرضي
فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهرا بالمقايسة الى شيء آخر لانه ليس من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشيء
جوهريا فهو من باب المضاف والامور النسبية التي لها ثبوت دون الاضافة فمما يستلزم اختلاف الاضافة فيها اختلاف
ما يقاس اليه فصور البسائط مقومة للبسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية وان حسبت انها في

خط كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج منها وكذا الكلام في صورة النبات فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية
من خوادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيوان وليس مقوما لحقيقته
كما تحققه ستقضي فيذكره وشدد ايضا ان كون حد الشيء وشرحه ذا اشتمالا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب
دخول معناها في حقيقة المحدود وذاته اذ ربما يكون للحد زيادة على المحدود وسيجيء ايضا الفرق بين علة
وجود الشيء وعلة شيئيته والعجب انهم مع غفلتهم عن هذا التحقيق كيف يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة
له وحدة طبيعية فهل لهذا الحكم معنى الا كون طبيعة كل منها واحدة وهي التي يكون بها الشيء الطبيعي هو هو بالفعل
لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التي افترضت معها كان ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة

في الغاية وما فيها قيل اما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء كالعلة لها وهي قد يكون نفس الفاعل
كالفاعل الاول تعالى وقد يكون شيئا اخر في نفسه غير خارج كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء
كان في القابل كتمامات الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة او في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى فلان
فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى وهذا
محل يحتاج الى التفصيل

في تفصيل القول في الغاية والاتفاق والعبث والجزاف قالوا ان
الشيء يكون حصوله في شيئيته ويكون حصوله في وجوده فالمادة والصورة علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية
علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان كل معلول فلوجوده علة
غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنها ما هو اتفاقي ومنها ما هو صادر عن المختار لا لداع
ومرجح ومنها يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء
ابتداء لكان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والشرائط التي ادت
للقياسات اذ كانت غير متناهية فلنورد بيان هذه الامور في مباحث

في العبث واثبات
غاية ما اعلم ان حركة ارادية فلها مبادي مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي التي
تكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع
هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت في الخيال والعقل صورة ملائمة حركت القوة الشوقية الى الاجماع من دون
ارادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق والامر في صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال

هذا المثال كما سيتضح لك من ذي قبل ان شاء الله تعالى من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة
الى شوق ولا استعمال آلة ثم اذا تحرك الشوق الى الاجماع وتم الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فحدثت
الحركات الارادية ثم الاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي
اليه الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع تخيل صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت اليه
الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد تبين ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية
الحركة بحيث ينتهي اليه المبدأ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان فالغاية له غير مخالف للمبادي التي قبله اذ ربما
كانت لها غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب والمبدآن اللذان قبله اعني القوة
الشوقية مع قبلها من التخيل والفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فيقال حينئذ انها غاية ارادية واذا لم يطابق ما انتهت
اليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدأ الشوق
فكريا فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق
وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا
وفي الثالث عادة وكل غاية للمبدأ من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا
اذا عرفت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور والشرائط المبينة فقول القائل
ان العبث من دون غاية لعبه غير مضبوط غير صحيح فان الفعل الذي يجب ان يكون له غاية بالقياس الى المبدأ
لا بالقياس الى مبدأ هو له فهو العبث ليس فيه فكر بالبتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصل لكل منها
غاية فيه فليكن تلك الغاية خيرا بالقياس اليه فان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا
بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب الى غير النهاية ثم ان انبعاث
الشوق من النائم والساهي وكذا من يعبث بلحيته مثلا علته اما عادة او ضجر عنه ويريد انتقالا الى هيئة اخرى
حرص من القوى المحركة ان تجدد بها فعلا الى غير ذلك من الاسباب جزئية لكن ضبطها والعادة لذيذة والانتقال عن
المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسي وتخيلي فهو خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان
وظني بحسب الانسان فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا

في الاتفاق زعم ذي مقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك ان مبادي العالم اجرام صغار لا تتجزى

لصلابتها وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت

على هيئة مخصوصة فيكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان كون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انبادقلس فزعم ان

الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كان هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم

يبق وله في ذلك حجج منها الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوايد مقصودة

للطبيعة مع ان لها اغراضا بالاخير كما سنذكره فعلم ان الجميع غير مقصود للطبيعة فان نظام الذبول ان كان على عكس النشو والنمو لكن الحكم

نظام النشو ونحو لاجل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم الحكم بان نظام النشو

والنمو ايضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وتوجه للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم ضرورة انه كان لضرورة المادة اذا اشمس اذا

تبخرت المادة فخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة

لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح

وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل الخوض في الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور اما

دائمة ومنها اكثرية وكل منهما علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثري قد يعارض فالاكثري تتم بشرط عدم المعارض

سواء كان طبيعيا او اراديا فان المراد مع التصميم وتهيؤ الاعضاء للحركة وعدم المانع للحركة وناقض للغريزة وامكان الوصول

المطلوب فتبين انه يستحيل ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود اصبع

زائدة فما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال لوجوده انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثل ان شرط

ان المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في اداء

فيسعه فيجب ان تخلق اصبع زائدة فبهذه الشروط يجب ان تكون الاصبع زائدة ويكون ذلك من باب الدائم بالقياس الى الاسباب

الجزئية وان كان نادرا قليلا بالقياس الى سائر افراد النوع فاذا حقق الامر فكون الامر الاقلي انه دائم بشروطه واسبابه حتى صيرورة

المساوي كثيرا او دائما بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق فيه الا سور الموجود بالاتفاق فانما الاتفاق عند الجاهل باسبابه

وعللها واما بالقياس الى سبب الاسباب والاسباب الكشفية فما لم يكن لشيء من الموجودات اتفاقا كما وقع في [illegible]

كلما عند الاول واجبات فلو احاط احد بجميع الاسباب وعللها حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودا بالاتفاق

عثر حافر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاقي واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب

المودية اليه فليس باتفاقي بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون كون شيء لاجل شيء الا انها اسباب غاية بالعرض

بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما يتادى السبب الاتفاقي الى غاية ذاتية كالحجر الهابط اذا شج ثم هبط الى حيث الذي هو

الغاية الذاتية وربما لا يتادى الى الغاية الذاتية بل اقتصر على الاتفاق كالحجر الهابط اذا شج ووقف على الاول يسمى الاتفاق والثاني

الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا وعبثا … ما بينا

فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى الطبيعة والارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق وانما

لم يكن … الامور الطبيعية والارادية لم تقع الاتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليها او …

يثبت ان الامر الكائن في نفسه غير متوقع عنها وليس دائما ولا اكثريا لكن لا يلزم ان يكون من شانها ذلك دائما ولا اكثريا او لم

يكن من شانها التادية اليه اصلا لم يقل في ذلك الامر انه اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فانه لا يقال ان قعود زيد اتفق ان كان سببا

لكسوف الشمس واذا قيس الى اسبابه المودية فيكون غاية ذاتية للطبيعة والارادة فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان

للاتفاق فيه مدخل بالقياس الى بعض افراده فانه بالنسبة الى … واذ تقرر ليس كل اجل والجواب التفصيلي عن الشبهة المذكورة ففي

الاولى انه اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان نحكم بان نفس الاصدار عنها غير متوجهة الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما

تميز الفعل الذي يختاره ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الافعال غاية مخصوصة يلزم ان يتادى في تلك الفعل

اليها الذاتية لا يحل … حتى لو قدر كون النفس سليمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن النفس فعل متشابه على

نهج واحد من غير روية كما في الفلك فان الافلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم افاعيلها على نهج واحد من غير روية

ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا تستدعي في تحقق غاياتها الروية

اذا صارت ملكة لم تحتج في استعمالها الى الروية بل ربما يكون مانعا كالكاتب الماهر فانه لو روى في كل حرف وكذا العواد الماهر

لو تفكر في كل نقرة واذا روى الكاتب في كتابة حرف والعواد في نقرة يتبلد في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب

من ذلك اعتصام الزالق بالعصمة ومبادرة اليد الى حك العضو من غير فكر وروية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا امرت عضوا بالحركة

فانما تحركه بواسطة الوتر والعضلة ولا شعور لها بذلك وفي الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة

لحصول موانع وآفات خارجة عن مجرى الطبيعة والاعدام فليس ينافي كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والنقصان

والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وهيهنا سر في المشهد … بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا

متادي الى غاية وذلك ان في البدن حرارتين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخرى بالعرض وهو الطبيعة وكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل

الرطوبات وتسوق المادة اليه وتفنيها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن لكن

بأبدانها وبقيت ابدا ولكن لكل موجود كون الاستعداد مستمدا من المبدأ الاول كما سياتي في علم النفس فيكون نقصان الامداد سببا للطاعم
الذبول والمرض والتحليل سببا بالذات والذبول وفعل كل واحد منها متوجه الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى
بدن جزئي فهو غاية بالقياس الى النظام وجب لما ان النفس من الحيوة البشرية وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعها من كمالات
النفس وكسرها واما البدنية التي يسببها تستعد للاخرة على ما يعرف في علم النفس واما الروايات فهي كلها غاية فان المادة اذا فصلت
افادها الطبيعة الصورة التي يستحقها ولا يعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن بحسبه وبحسب ما ترى
ان كل غاية للطبيعة يجب ان يكون غاية لغيرها واما الحاصل في المطر فممنوع بل السبب فيه اوضاع سماوية تقتضيها قوابل واستعدادات
ورضيه بحفظ النظام الكلي واشاعة الخيرات ونزول البركات في الاسباب التي لها غايات ذاتية او اكثرية في الطبيعة وفي
الشبهة الثالثة ان القوة المحركة لها غاية واحدة هي حالة التحرك الى ما شاكله جوهرا واما سائر الافاعيل كالنمو
والعقد والتسويد والتبييض وغيرها فانما هي توابع ضرورية ويستعمل اقسام الضروري الذي هو احدى الغايات الغرض وقد
ذكر في كتاب الشفاء ابطال مذهب انباذقلس مبالغات حقة على اثبات الغايات وشواهد موضحة والذي كان جل بعضهم كلامه
في البحث والاتفاق على انه من الرموز والتجوزات وانه مخلق عليه لدلالة النصح ووجه من كلامه على قوة سلوكه وعلو
قدره في العلوم ومن جملة تلك الدلائل الواضحة ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر نبتت برا او شعير شعيرا
فعلم ان صيرورة جزء من الارض برا واخر شعيرا ليس ان النمو انما عليه تحركها الى تلك الصورة بالضرورة المادة تشابهها ولو
فرض اجزاء الارض متشابهة فاختلاف ما ليس للمنبتة الارضية بل لان قوة في الحبة افادت تلك الغاية لذلك الجزء الارضي على تلك
افادة تلك النمائية الخاصية تجري على نهجه عليها ما لزم التسلسل وان لم يكن تلك القوة المودعة في البزر لذاتها متوجهة الى غاية مخصوصة
والا فلم لم ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكان
ولهذا الذي ادت الى غايات ضارة كان ذلك في الاقل فهذا يطلب الانسان لها سببا عارضا فيقول اذا اصاب الحيوان
حمى او مرض فعل لم اذا نبت البر والشعير واذا كان كان الطبيعة متوجهة الى الخير لم يطلبها عائق وايضا اذا احسن تصور ان
الطبيعة غاياتها الصناعية كما يفعل الطبيب يعتقد انه اذا زال العارض واشتدت القوة توجهت الطبيعة الى افادة الصحة والخير وادى الى
على المقصود

في غايات الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعلوا افعال الله تعالى خالية من الحكمة والمصلحة
الا انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواها التي هي الجزئية فاعل لذلك الفعل وان لم يكن
للقوة العقلية والفكرية متمسكين بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال الدواعي والمرجح بقضية جزئية من طرفي

من طريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح من علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات عللا خفية
في هذا العالم امور خفيتها كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الدواعي في الافعال لم يمكن
الارادة الجزافية تنسد باب اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو بطلت هذه القاعدة لم يمكن
اثبات واجب الوجود مع ارتكاب القول بالمرجح بمجال النظر والبحث ولا اعتماد على المشاهدات لعدم الامن عن ترتب
نقيض الشيء عليها وربما تحقق في الانسان حالة تريه الاشياء لا كما هي لاجل الارادة الجزافية التي جوزوها الى تعالى فوقع
القوم في الدورة الاسلامية كالسوفسطائية في ازمان السابق ومنها ما مر في كون الارادة مرجحة انها صفة نفسية او من الصفات
النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فانه مع تساوي نسبة
الفعل كيف يخصص احد الجانبين والخاصية التي يقولونها لذاتها فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض ايثار
الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها كما سبق ايضا من قولهم ان الارادة متخصصة قبل الفعل اختصاص
باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر هذا كاف في افحامهم فان المريد لا يريد شيئا الا اذ الارادة من الصفات
الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده وترجح احد
امكانيه يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجح متقدم على الارادة كما مر واقوى ما ذكره من جملة امور اوردها صاحب المباحث
المشرقية الاول ان الفلك جسم متشابه الاجزاء وقد تعين فيه نقطتان للقطبية ودائرة لان يكون منطقة وخطان
يكون محورا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع انه كان يجوز بحسب الذات ان يكون القطبان غير تلك النقطتين
وكذا المنطقة والمحور يكون عظيمة اخرى ومع خط اخر فتشابه المحل الثاني ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة دون غيرها من الجهات
مع جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطوء دون غيره مع تساوي النسبة اليها
الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتشابه
الجسم في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه في موضع اخر من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه
او اصغر مع جوازهما عند العقل والجواب عن الاول ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة فان الحركة المعينة توجب
تعين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما فانه لولا الحركة لم يتعين ازاء المنطقة المستلزمة لتعين القطب
والمحور وعن الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مباديها العقلية وكونها مقتضية للافلاك على ما لا
على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه الجواب عن الثالث مع ان تعين موضع الكوكب انما حصل للكوكب والا

كان مقتضيا من غير ذلك الغير وبعد وجوده ويجوز له التبدل عن الرابع ان كل جسم من المحدد وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقدارا
خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل البرهان ولنا
رسالة مفردة في حل الاشكالات الحكمية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها الريب عن القلب من اراد الاطمينان فليرجع اليها
فالحاصل ان المشارحين كانت نسبة المعلول اليه بكلية من دون شيء ومقتضى لصدوره يكون صدوره عنه مثلا لا شك
كون الباري هي علة فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون التصديق بالقلب فهو ذلك الذي هو غاية الايجاد وهو
كون بعض الفاعل كافي الواجب تعالى اذ تمام فاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية
مستكملا بسبب الاسباب كما يكون فاعلا اولا ويكون لفعله غاية اولى غير ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب تستند الى ذاته
كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجوده اليه لكان خرق الفرض وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لتلك
تلك الغاية المفروضة كونها غير ذاته تعالى كما انتهى اي غاية هي عين ذاته تعالى غاية الجميع كما انه فاعل الكل وبيان ذلك
انه سيقرر لك انشاء الله تعالى ان الواجب الوجود عالم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر
عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث انها
صادرة عن ذاته تعالى فالغاية في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكما كانت فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان الله وهيهنا
لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدر الفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونه صادرا عن ذاتها لكانت
ح فاعلا وغاية   او وجد كثيرا في كلامهم ان العالي لا يريد السافل ولا المشتاق اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك
السافل لكون وجوده اولى بالنسبة اليه ... لا يستكمل بالمعلول ايضا ولا ينافي ما ذكرناه اذ المراد من المحبة والارادة المنفيين
عن العالي بالنسبة الى السافل ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فالواجب تعالى
فعله وارادة لاجل كونه اثرا من اثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من ذلك تعالى الى ذلك الفعل كون
وجوده بتحه وخيرا فتعالى عن محبة انما هي لما هو محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله
قرء القارى من جبنا على الشيخ ابى سعيد بن ابى الخير يحبهم ويحبونه فقال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا هو
وما سواه من صنعه والصانع اذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هنا يظهر حقيقة ما قيل لولا العشق ما وجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر
والغرض ان محبة الله تعالى للخلق جايه تالية فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته لذاته تعالى كالذي اذا احب انسانا احب
اثاره ولكان محبوبك بالتبعية ذلك الا ان كما قيل شعر   وما حب الديار شغفن قلبي   ولكن حب من سكن الديارا

في غاية الكاينات المتعاقبة الى النهاية والمهد لبيانها مقدمة هي ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي
يقال له الضروري وهو على ثلثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من وجوده حتى توجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل
صلابة الحديد لتتم القطع وهذا يسمى هاهنا في الحقيقة وحب الظن ومن هذا القبيل الموت ايضا فان الموت غاية لحفظ نظام
النوع ونقص ايضا كما اشرنا اليه الثاني ان يكون لازما للزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل ان ... او كون ... تقع
وانما لم يكن منه بد لانه لا تقع ... لزم الحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق الاولوية مثل
الحوادث العنصرية من حركة الافلاك وغاية الحركة الفلكية ما فوقها واما على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية في شرع وهو
التناسل فهذه الاقسام غايات بالعرض يقال لها الضروري وجود الشر في عالم الفساد من هذا القسم اعني الضروري فانه لما
وجب في العناية الالهية التي هي الجود وجود كل خير وكان بعض المركبات من العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجود النار
بسبب النظام الى غاية المقصودة الا مع شدة الاحراق لزم من ذلك ان يفسد بعض المركبات واما انها كيف تصل النار
الى المتفسد فلما توجبه حركات الافلاك التي هي صادرة من التدبير الالهي والنظام الواجب فالضرورة بالقياس الى افراد الشر
ضرورة وبالقياس الى ... النظام الكلي غاية كما مر في باب الخير والشر ... زيادة الايضاح في باب العناية انشاء الله تعالى فاذا
تقرر ذلك فنقول القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية ان توجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها ... لا يحتاج الى تعاقب
الاشخاص فلا جرم يوجد منها الشخص الواحد كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في انواع الكائنات الفاسدة
فحينئذ يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن
حصوله الا مع ذلك فيكون الابانية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية غاياته فهذا بيان غاية الطبيعة
المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة
فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه الكامل وذلك لما لم يمكن
بتعاقب الاوضاع الجزئية لاجرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية لحصول الكاينات العنصرية كما سمعت واما القدماء
والشيخ فيجب ان يعلم ان المراد مما حكي عنهم ... انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية
فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهناك لكل فاعل غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس
غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه   في الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلة الغائية ما ... فقد

تحت الكون وهي على من الكون فانكانت واقعة تحت الكون فهي اما ان يكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين و
مثلا اللبن واما ان يكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول لسائر العلل وذلك
لانه ما لم يكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا وكذلك معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل اذا كانت
واقعة تحت الكون ففي القسم الاول منها تقول اذا قيس الى الفاعل من حيث ان تصوره صار محركا له كانت علة لكونه فاعلا كانت غاية
وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية او غاية ان الغاية بوجه ما الشي فلا يصلح ان يطلق عليه الشي الى السكون والحركة مع نهايتها
واذا قيس الى الفاعل من حيث استكماله به وكان قبل فيه بالقوة فهو خير لان نزل القوة بكل والعدم شر فالحصول والوجود بالفعل
كون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة فله نسبة الى امور اربعة وبكل حيثية اسم خاص وفي
القسم الثاني فاذا هو صورة او عرض في الفاعل اذا انتسب من حيث استكماله به كان خيرا ومن جهة انه مبدء محركه كان
غاية فقد تحقق ان كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار امر خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي مبدؤها التخيل الصرف
والطبيعة وكذلك ان تعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان الشوق
يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة امر واحد لكانت فاعلية مختلفة القرب والبعد والبناء
المتحرك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له باحدى الجهتين الذات وبالاخرى العرض مثل ان في الانسان
بيت المسكن غاية من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بانيا فالسكنى علة اولى للبناء من جهة ما هو بان معلول له من جهة ما هو ساكن فهو
من حيث كونه ساكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بانيا علة قريبة فلا جرم غاية باعتبار الاول ليست صورة في مادة
وبالاعتبار الاول ليست صورة في مادة وبالاعتبار الاخر الذي هو به لاصق صورة وهيئة في البيت
من الحجر والجوهر وقد علمت ان الجوهر الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو
اخر من الوجود معلولا للمعلول فلها بهذا النحو من الوجود قياس الى الفاعل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو
بالقياس الى الفاعل الذي يكون منفعلا به تبعه كان موجودا وبالقياس الى الفاعل المنفعل كان خيرا والخير
ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال الوجود واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فالوهاب لما لا يليق للموهوب ليس بجواد لكن
من قتيل مظلوما وكذا من اعطى فائدة ليستفيض بها مدحا او ثناء او كان ذلك البدل شكرا او ثناء او ضياء او فرحا او تخلصا
من عار لا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض من جهة من الوجود فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شيء عوض
فليس بجواد بل هو معامل مستفيض لكونه قاصرا فقيرا لانه اعطى شيئا ليتحصل له ما هو اولى به واطيب من كان الاولى به فعل شيء فاذا

ما دام لم يصدر عنه كان عادم كمال لكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله على امر امكان غيره والكمال في ذلك الامر كمال لغيره اولى الغير
عنه او بسبب الخير اليه فان حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله لذلك الكمال بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا
داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره عنه وللفعل عنه في حد الامكان لان الغرض هو المقتضي للفعل والا تخرج
الموجب ليس غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع الامر الى الغرض يتصل بالذات فان السؤال لم لا يزال يتكرر الى ان
الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر ينتفي عنه فح يقف السؤال اذ حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب
بالذات لا من ارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيء لمعشوقه الغني في ذاته فقد ان كل طالب لغرض ناقص والحكمة
الغرض يطلب شيئا ليس له هذا التحقيق ما وجدنا في كتبهم اعلم ان النظر في العلل الغائية هو الحكمة
من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب فيها مسامحات واشياء غير مشبعة لا يتضح الا بالكلام المشبع والتفحص البالغ
فيجب الخوض في تحقيقها وتوضيحها للتحقيق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت
حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية وانما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما
اكل لانه يتصور الشبع فما دام لم يتشكل له وجود الشبع لم يصر مرجحا لان يميل الى الاكل فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي اكل
ليصير موجودا او شبعان تخيلا هو العلة الفاعلية بجملة فاعلا او شبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر عن
الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فعلم ان
العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا يرجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيم الغاية
الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم لان القسمين الاخيرين في
التحقيق راجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني الا ليحصل لرضا فلان لا يفعله الا ليحصل الا غرض
يعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يحصل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الامر الذي يكون
الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب مكان خال للاتصال عن غيره او للقاء صديق او لذلك او لرؤية او
طلب فرح او شفاء يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ولكن الاعتذار عن الاخير الا بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في
هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي الغاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل والحق ان
اذا لم يكن عائق بل ان المراد منه ان الغاية يجب الميتة ما ينتهي اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان
افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في كلامهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدء والغايات في كلام

الى الاولى ان تصير الامور دائرة الى ربك الرجعى اى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فلما كان المراد من نفى التعليل من فعله تعالى
نفى ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لا يسبق من ان الفاعل الاول يجب ان يكون تاما فى فاعليته ولا يمكن ان يتوقف
على غيره فى الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفى الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلك ان تحمل عليه تعالى
نظام الخير الذى هو عين ذاته علة غائية وغرضا فى الايجاد فان تلك العلة الغائية كما صرحوا به تقتضى فاعلية الفاعل و
ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضى للمقتضى حتى نبه لهما فى كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على
المعنى الاعم منه الذى هو عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب فى العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان
يكون غير الغاية فى حقيقته فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هى ما لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او غيره
منها اليس لو فرضنا الغاية امرا قائما بذاته وكان فى ذلك الامر مصدر فعل فان لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية
التى تنفونها عن فعله هى ما يكون غير نفس ذاته من كرامة ومحمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير وغير ذلك من الاشياء التى
يترتب على فعله من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذى هو عين ذاته
داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذى ذكرناه اولا فهو ما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول اذهان الاذكياء
والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس فى التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذى هو واجب الوجود بذاته
ثم كان ينظم الامور التى بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال
فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى
المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة فى تحصيل ذلك الكمال بحسب تصورها فلكل منها عشق
وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا ولهذا قالوا ان الحكماء الالهيين حكموا بسريان نور العشق والشوق فى جميع الموجودات على تفاوت
طبقاتهم فالكائنات باسرها كانها كالمبتهجات على اعتراف شوق من هذا البحر الخضم واعتراف مقر بوحدانية الحق القديم فلكل
وجهة هو موليها نحن اليها وتقتبس نار الشوق نور الوصول اليها واليه الاشارة فى الصحيفة الالهية بقوله وان من شىء الا
يسبح بحمده وبيان ذلك ان كل واحد من الهويات المدبرة والانيات الصورية لما كان بالطبع الى كماله الذى هو خيريته وهو
المستفادة عن هوية الخير الاول وفرارا عن نقص الخاص الذى هو شره المنبعث من الهيولى لا عدم تحقق ان لكل واحد منها
توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق فلولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما توجهت الطبايع وما قصرت همم
على ايثارها فى جميع التصرفات والخير المحض منه هذا العشق له والشوق اليه عند منوية الكمال جبلة ما يلاين التاحد بعد وجوده وان

فان كل واحد من الموجودات يستحسن ملايمه ويتزع اليه مفقودا فالخير عاشق للخير الا ان الخاص الذى كان من الخيرات لكماله الممكنة
او المطلق هو الخير الواجبى الوجود الصرف الذى لم يصحبه عن شوب شرية وعدم والنور المحض الحقيقى مطلقا وعلة العشق هو نيل او نوال
من المعشوق وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الوجود المعرى عن شوب
القوة والامكان اذ هو الغاية فى المعشوقية والغاية فى العاشقية فاذا عشقه لكماله اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية على
ما تعلم لما تمايز عن الذات فاذا العشق هناك صريح الذات والوجود وساير الموجودات اما ان تكون وجودا صرف عشقها او
متسببا عنه فاعلم ان لمن اثبت عشقا فى العقول الفعالة العالية لتجلى النور الالهى بغير وسط وبلا روية وواسطة تحصيل ويحصل
الفاعلية للامور المتاخرة السافلة المتقدمة العالية والحيثية البشرية ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند
اخراجها من القوة الى الفعل واعطائها القوة على التصور والتمثيل وامساك المتمثل فيها والطمانينة اليه وبعدها القوى الحيوانية ثم
النباتية فلكل واحدة منها عبادة الهية يصلح لها ويليق بها والتشبه بقدر الامكان بمبدئها الاعلى وحكاية عن مبدئها الاشياء
فعبادة الموجودات العلوية سيجى بيانها فى موضعه واما السفلية فلكل منها عبادة للعالى وخضوع وطاعة لما هو اشرف منها
واقرب الى العالم الاعلى وترشح خير الى السافل فالنظر الى الجواهر المعدنية وقبولها للنفس والطبع وانقيادها للاوامر الطرفين
فنده وقرارها بالمبدع وخضوعها وخشوعها فلكل ما هو اسرع للقبول وانور واحسن فى الصورة فهو اجل وكلما هو فى خلاف
ذلك ولا يشعر به كالصخرة والحجارة فهو دون الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها علوا وسفلا مع العوا
كانى افرس شعر   در حشر سرو باد شمال بندگی   همی فشاند دست و همی کوید که ام فهو ساجد وراكع ومسبح
مقدس بملكات ادراكه وحركات اغصانه مايديه من ازهاره وانواره وتسليم ثمرته الى الحيوان العاصى منه بالاذى واثبته
يصح الانقياد ثم الى الحيوان وخدمته للانسان مع ذبابه حيثما ذهب وحمله الاثقال الى بلد لم يكونوا بالغيه الا بشق الانفس
ومنه عاص ومتكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبهه بالمبدأ الاعلى فى العلم
والعمل وادراكه للمعقولات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته اجل العبادات الارضية ومعرفته اعظم المعارف الحيوانية ولذا له
النطق وشرف القدرة وكمال الخلقة والتمكن من فى المعيشة يكون اخرس الحيوان والنباتات والمعادن مردودا الى اسفل
السافلين من الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجرة ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد والحيوان طايع للانسان
وهو لم يطع لربه وعرفه ولا وحده ونعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان فتشبه المبدأ بحسب القوة النظرية فى ادراك
المعقولات وبحسب القوة العملية فى تصرفه فى البدن وقواه كتصرفه القوة الحسية ليشرع من الجزئيات امور كلية وباعتبار

كلام هذا القائل لا يخرج عن تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد يعني كونه
احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على
غاية التباعد ليس اولى من الحكم عليه بكونه احد البواقي فيكون تخصيصا من غير مخصص واما قوله اثبات تقوم
الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افراد لان دليلهم ان الضدين متعاندان فلا يمكن حصول
ماهية حقيقية من ضدها ولان الضدين والامتى ليست له حقيقة وحدانية بل وحدته بمجرد الفصل والاعتبار
ان لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوه قسما
خامسا الا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها

في العلة والمعلول وفيه فصول

في تفسير العلة وتقسيمها فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر
وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى
علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى صورة ومادة وفاعل
وغاية وقال ابن الطلاق اسم العلة على هذه الاربعة بالاشتراك مخلط اسيا ويذكر العلة تنقسم
الى كذا والى كذا بل الحق انها على الكل المعنى الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة
والتي ليست بجزء اما ان يكون لاجله الشيء وهي الغاية او ما يكون به الشيء وهو الفاعل وقد يخص العالم

بالقوة الشهية في تفكره حتى يتوصل لكل الى ادراك غرضه في الامور العقلية وكخليفة القوة الشهوية الباعثة من غير قصد لذات
الى اللذة بل التشبه بالعلة الاولى في ابقاء الانواع وخصوصا فضلها النوع الانساني وكخليفة القوة الغضبية منازعة
واشتياق في نيل الاجل الذي هو عرشه فاصله وادراكه وقد يعرضه الاهاميل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات الى الرجوع
الى الممات وحب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق يليق فهمه بشعر بشرى فان بعضها وان كان في صورة الاختلاط
من الهيان لكنها رموز اذا استقصت تفاوت الى البرهان والحجة المقصود ان الاشياء جميعا سواء كانت علوية او سفلية
اجراما فلكية او عنصرية لها التشبه بالمبدا الاعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي الى طاعة العلة الاولى ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها
والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس الفلكية في ان نهايتها في حركاتها
ما فوقها اذ الطبايع والنفوس الارضية تحرك موادها لتحصيل تحتها من المزاج وغيره والكائنات من الطبايع اللازمة لها بل
في تحركها الموادها الى كونها على افضل ما يمكن لها التشبه بما فوقها كما في حركات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت الا في من
يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحركاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء
المحركة اليه والى تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل المكرر
كالطبيعة الارضية كفاعل المحرك كطبايع الافلاك في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود وكان مثل غايته ومطلوبه كونه على افضل
ما يمكن في حده ولهذا كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر في الفصوص من تقع له صلت السماء بدورانها والارض برجحانها كيف الا واشياء
الا وتجد فيه شوقا الى محبوب وتحنا الى مرغوب طبعا او ارادة قال بعض العرفاء المحققين ان السماء بحركتها ودورانها وشدة وجدها
والارض بفرط سكونها السيان نوع الشأن فعلم ان ذلك لقد اتصل السماء والارض من لذيذ ما نالها من تجلي الجمال الاول الحق
به انها طربا رقصها في وجد في ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد فالف مطروحة على البساط وسران لذة
التجلي عندهما وشاهدة لطف الازل هي التي سلبت اهدتهما كما في الشعر فذلك من عظيم اللطف سكر وهذا من حقيق الشوق
فان قلت الغاية والكائنات بحسب الشيئية متقدمة على الفعل كما يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه
فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك فيكون شيء واحد
اول الاوائل واخر الاواخر قلت تقدير ان تاخر الغاية عن الفعل وجودا وترتبها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات
واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية تتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي
الكائنات يتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما ولك ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه فاعلا

بأنه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى هذا الشيء المقارن باسم العنصر والمادة أيضا يحلل جميعا
عليها الى منها كالنوع العنصري والى فيها كالهيئة فربما يجمع في اسم العلة المادية لاشتراكهما في معنى
القوة والاستعداد فيكون العلل أربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة أيضا يختلف تقويمها للمادة
وللمجموع منها والاولى ارجاعها باعتبار الاول الى الفاعل والكاتب مع شريك غير مقارن موجب
لافادة العلة وافاضة فربما بها كما ستنضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة فالصورة
والحال صورة للمادة ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من هاهنا أيضا فساد الظن من حصر
الفاعل بالغير المقارن والقابل أيضا اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض
المقوم له ولا بالصورة بالفعل لانه باعتبار ذاته انما يكون القوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة
ولكن لا يكون مبدأ للماهية المركبة أو لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة وتصحح بما ذكرنا أن كل واحدة
من المادة والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين أما الصورة فاذا كانت شيئية
حقيقية من مقولة الجوهر كون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب
ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب من صنفية
وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي
لكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة على انها من حيث كونها جزء للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما
وبالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن فيكون احدهما علة صورية والآخر
علة مادية واذا كانت احدهما علة المركب فليس نحو تقويمها المركب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسطي [?]
للمركب ليست علة مادية وكذا الصورة في تقويمها التوسطي للمركب ليست سببا صوريا له ثم اعلم ان
هذه العلل الاربع توجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية
سبب الآخر من جهة فالفاعل سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب
للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل
لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل
علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها والغاية علة لكون الفاعل فاعلا

هذا القول مما له وجه صحيح لو تفطن كما سننبه كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت
لواجب الوجود ارادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يريد ويشرع في
هذه الاقوال بيان الخلل فيها اما القول الثاني فلم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين بلا مرجح فدفعه بوجهين الاول ان
الطريق الى اثبات الصانع سد بسببه فان الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة
لم يمكننا اثبات واجب الوجود والثاني ان حاجة الممكن في الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبديهة
ومن انكره عانده لسانا واقر به ضميرا وما اورده من الصور فانا نتحقق هناك مرجح استحال حصول احد الجانبين
فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضروري هو وجوده لا العلم وربما يغفل عنه بما عن الآخر وهذا مما
الفاعل من نفسه احيانا عند تساوي الدواعي للجهات تقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من قال
كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاجة له فان الارادة اذا كان الجانبان بالنسبة اليه
سواء لا تخصص احدهما الا بمرجح اذ لا تقع الممكن الا بمرجح واما الخاصية التي يدعونها فهو هوس اليس لو اخبر الجانب الآخر
فرض متساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه ايضا ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها الى الجانبين
متساوية غير معقول فان الارادة ما حصلت اولا لا ارادة شيء ثم تعلقت فان المريد لا يريد الا شيئا
شيئا مطلقا فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شيء على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة
التخصيص بحسب جانب الامكان بل اذا وقع تصور وحصل ادراك مرجح لاحد الجانبين يحصل ارادة متخصصة باحدهما
فالترجيح متقدم على الارادة واما الذي ذكره ثانيا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه في وقت كذا
اذا كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولا شك ان تخصيصه ووقوعه في ذلك الوقت تبع القصد
الى ايجاده فيه فلو كان القصد الى ايجاده فيه تابعا للعلم بوقوعه فيه لزم الدور وايضا قد علمت بطلان شيئية المعدومات
وان الماهيات تابعة للوجودات وستعلم ان علمه تعالى سبب لتحصيل الممكنات متقدم عليها لا انه تابع لحصولها
واما الذي ذكره ثالثا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين اما ان يكون
من لوازم ذلك الفعل فيترتب عليه في اي وقت وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان
لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فترتب تلك المصلحة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات
من قبيل الجائزات فنقل الكلام الى سبب التخصيص دون غيره من الاوقات ثم الا ان يكون المؤثر في

بذلك الوقت فات الوقت يكون الوقت امرا وجوديا ولا وقت الا وقبله وقت آخر فاذن كانت الاوقات
موجودة وهي مرتبة لا محة وحكمة الوجود صادرة عن الباري تعالى فمؤثريته تعالى يكون دائما وهو المطلوب وايضا
فكيف يقنع العاقل من عقله بان يقول لو زاد في مقدار مدة العالم بما لا يحصى اضعاف اضعافه بطلب مصالح العباد
لو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعاف اضعافه لطلب مصالحهم وايضا يلزم ان يكون فعل الله
معللا بغيره واما قولهم انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل فيه او لكان له وجه في جزئيات الافعال وخصوصيات
الطبايع المتجددة بهوياتها الشخصية لكن يمتنع القول به في مطلق الصنع والايجاد لما تبين ان الممكن انما
يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم وان كون العالم ممكن الحدوث
ليس له ابتداء اذ لا وقت يفرض ان يكون اول وقت الامكان للشيء الا وهو ممكن الحدوث قبله ثم تخصيصه
بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص الزماني انما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما ان تخصيصه بمكان خاص دون
غيره انما يتحقق بعد وجود المكان   قال بعضهم ان العالم سواء كان قديم الذات او لم
يكن فلا يخلو عن صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عن زوال شيء وحدوث آخر فبأي طريق
وقع الاستناد الى الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في الاستناد اصل العالم اليه مع ان يكون قديما
ودفع بان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما المعدة فهو تقدمها على المعلول الذي هي غير مؤثرة في وجود
المعلول بل هي تقرب الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان تكون مقارنة للاثر موجودة معه مثاله في الافعال
الطبيعية هو ان الثقل علة الهوي فكلما وصل الثقيل منتهيا الى حد من حدود المسافة في هويه يصير ذلك انتهاء
سببا لاستعداد ان يهوي منه على حد الذي يليه فالعلة المؤثرة في الوصول الى كل حد هي الثقل والمعدة هي الحركة
السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتجعل
المادة مستعدة لقبول التاثير الى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة
فان كل شيء فرض اول الحوادث وابتداءها فلا بد وان يكون قبله حركة وتغير فيكون سببا لحدوث الاستعداد وقرب
المناسبة لذلك الحادث من المفيض ومن جهتها يحصل سبب يمكن اخر على دوام الفاعلية وعدم تعطل
الفيض والجود على الممكنات وبيانها ان هذه الحوادث لا بد من اسباب ولا بد وان يكون اسبابها حادثة او علة
امور حادثة فاما ان يكون مع حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعة والحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها المؤثرة

فاعلها ومنها ان كل واحدة من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه كما اشير اليه ومنها ان بعض العلل
ما يتحد مع بعض آخر كما يسمى ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون ثلث
منها وهي الفاعل والصورة والغاية جهة واحدة فان في الاب مبدا لكون الصورة الآدمية من النطفة
وهو صورته الآدمية لا شيء آخر منه وليس الحاصل في النطفة الا صورة آدمية وهي ايضا الغاية التي
يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث يبتدئ تحريكها
منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا قيست تلك الوحدات الى المادة والمركب
كانت صورة باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار
ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء

في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود

علته اما الاول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع
يغنيان الشيء عن الحاجة الى العلة فلا بد في رجحان احد طرفيه على الآخر من الاحتياج الى المرجح
ولا بد ان يكون ذلك المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجح والا كان الترجح غنيا عنه ثم المرجح الموجود
لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فاذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الترجح
وهو المطلوب واما الثاني فقال المحصلون ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون
لذاته المخصوصة مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته او لامر لازم له كما نفرض صفة له
على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجح اذ لو حصل هو وما
معه من الصفات اللازمة ولم يحصل الشيء فليس مؤثرا لوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تاثيره على غيره وذلك
لانه يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق هو وعنده والاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استدعى سببا آخر
مرجحا فلا يصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الآخر وقد فرضنا ان مؤثريته غير محتاج الى شيء آخر هذا خلف ثم
الكلام في صدور الاثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او يثبت انتهى حد المؤثر بتمامه
وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت مؤثريته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر
منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الاول فيتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى واجب الوجود

فيه والكلام انه يلزم دوامه بدوامه وذلك التخلف بان يسمى ذلك الحادث وقتا او مصلحة او داعيا
او ارادة او اي شيء كان فان قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز ان يختار شيئا بعينه احداث شيء معين
في زمان دون غيره من الازمنة قلنا واول الكلام ان اختياره الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكن فان لم
يمكن ذلك فهو موجب لا مختار وايضا وجب تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل او ايضا
عنده وقوع ذلك الفعل قبل الاختيار والقاعدة فذلك الاختيار لا يكون واجبا والا لزم بطلان عنده وتوجه
ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلا بد ان يكون ثبوته بعلة اخرى لان الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عنده وقوع
الفعل بل دوام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلة اخرى ايضا محال لان هذا الذات يسند الى اختيار جلو
كان اختياره يسند الى هذا الذات لزم الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي
اختار ايقاعه فيه لم ترجح احد الاختيارين على الاخر الا لمرجح وننقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختياريا
اخر تسلسل الاختيارات او انتهت الى ذاته فعاد الكلام في صدور الاول الصادر عن ذاته سواء كان
اختياريا او شيئا اخر فعند ذلك افترق الناس وتحزبوا احزابا فمنهم من قال يجوز ان يختار المختار احد الامرين
المتساويين دون الاخر لا لامر اوجب عليه ذلك كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الاخر لا لمرجح ومنهم من قال شان الارادة تخصيص
احد الجانبين المتساويين بالوقوع لا بناء على اولوية او داع او ميل بل ان خاصية الارادة ان ترجح احد المتساويين
من دون الحاجة الى مرجح والية لان كونها صفة مرجحة من الصفات الذاتية لها او من لوازم الماهية وهي
غير معللة كان كون الانسان حيوانا لا يعلل ولا كون المثلث ذا الزوايا بعلة ومنهم من قال انه تعالى
عالم بجميع المعلومات فيعلم ان اي المعلومات يقع وايها لا يقع فما علم انه يقع يكون واجب الوقوع لانه
لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان كذلك مخصصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه
يقع ولا يريد غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان فعله تعالى غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم
المصالح فتخصيص الباري ايجاد الوقت معين لاجل كونه عالما بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن لمصلحة
تفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال ايجاد الفعل في الازل ليس لامر راجع الى الفاعل بل الامر راجع الى
الفعل من حيث ان الفعل له اول والازلي لا اول له والجمع بينهما متناقض منع اولية القول

منها والاول يوجب بوجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فاذن حدوثها لاجل حدوث ذي حين
علتها وذلك القريب لاجل علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فكذلك
الامور المتعاقبة اما ان يكون ثابتة الوجود وهو محال كما تعلم ومع محاليته لا يكون بينهما اتصال فلا يحصل
التواصل والارتباط بين الحوادث وبينها فلم يمكن السابق ضروريا لاتيان الى اللاحق فلم تكن معدة فبقي ان
تكون الامور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حد وله بالفعل وذلك الشيء امور متصالية مندرجة الوجود لذاته او متعلق
بها كالزمان والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر متقضي متجدد على نعت الاتصال
غير مركب من امور انية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي به ثبت مسئلة ابطال الجزء الذي لا يتجزى
وابطال الجوهر الجسماني فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية وللمخالفين لهذا الاصل
مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والازلي لا اول له والجمع بينهما متناقض والاخر ان
كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه سياتي بيانه وبيان رفعها في ان
ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ في النهج السادس من الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة
المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما
عليه ايضا بالزمان بل ذلك التقدم لاجل العلية والذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا
لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم هكذا قال بعض العلماء وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما
بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم مطلقا بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة لشيء تقدما اخر غير تقدم ما بالعلية والزمان او نقول ليس غرض الشيخ
نفي سائر التقدمات عن الذي مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذي بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما كون
معيته هذه المعية التي بالقياس الى التقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهي ان ما مع الشيء المتقدم في نوع التقدم
يكون متقدما ايضا كتقدم المع الاخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان فانه لا بد ان يكون
متقدما ايضا بالزمان ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شيء اذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء وكذلك
فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس والخاصة كالحيوان والماشي فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الاخر
وهما متاخران جميعا عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لانه الذي

فضيلة لفضيلة وكذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة عن واحد وكذا المتقدم في الفضيلة عن واحد وكذا
المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما اذ خاصته وفصله بالرتبة على الانسان مثلا اذا كان
المبدء هو الجنس العالي وعلى الجوهر اذا كان المبدء زيدا مثلا ثم ان هيهنا بحثا اخر مع الشيخ قد توهمه
الامام الرازي في سائر كتبه من انه لم لا يكون الحاوي مع علة لكون المحوي اذ صدرا عن علة واحدة
فيكونا معين ثم ان علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن للحاوي ان يتقدم عليه لان وجود المحوي عدم الخلاء في
الحاوي مثلا زمان معا فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج وعدم الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا
الى الغير وما يحتاج الى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هف ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من
الشفاء في بيان تأخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال ثبت ان الابداعيات علل لتجدد احياز
واحيازها معها بالذات والمتقدم على المعلول متقدم فلما كانت الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات
وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح بان ما مع المتقدم على المعلول متقدم والكلام الاول
تصريح بان ما مع المتقدم على المعلول ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين ليندفع التناقض وهو مشكل جدا
اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فان المعية العلية عبارة عن معية
امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم العلي اما نفس كون الشيء علة او ما يلزم ذلك ثم ان الشيء الواحد
لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متأخران عن علتهما فاحدهما
المتأخر متأخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعين علة لشيء متقدما عليه فيمتنع ان يكون المع الاخر علة له ايضا
والا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق الطوسي غفل عن هذا الفرق الواضح
البين وتكلف في الجواب شيئا اخر مما لا وجه له وهو ان المعتبر قد يكون بالذات وقد يكون لا بالذات
والطبع بل بمجرد الاتفاق ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو
ذلك المباينة المعنوية في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات ويمكن التعبير
عنهما بعبارة جامعة وهو ان يترقى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض
العلية معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين وبمراتب ان
كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخره

وتأخره عن نفسه وحاجته الى نفسه والكل ضروري الاستحالة لان الشيء اذا كان علة لشيء كان متقدما عليه بمرتبة
واذا كان الاخر متقدما عليه كان الشيء متقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الوسائط
يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وايضا التقدم والتأخر والتوقف والاحتياج
نسب لا يعقل الا بين شيئين وان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب وعكسها بالامكان والكل
ضعيف اما الحكاية الاولى فليس كل نسبة مما يقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالعاقلية
والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب فلا ينافي الامكان في التحقيق فان نسبة الامكان الى
الوجوب نسبة النقص الى الكمال نعم هما متنافيان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرنا اولا فان قلت
ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا
الشيء يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء يكون علة لنفسه قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد
على ما هو اللازم في كون الشيء علة لشيء بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان تقول وجدت
حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى
بديهي الاستحالة بالنظر الى الشيء ونفسه فان قلت يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم
تقدمه على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء
فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان
كون الشيء علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه لو لم توجد العلة
البعيدة للشيء لم توجد القريبة واذا لم توجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما
يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة ومن غير وجود المعلول ولان كون علة الشيء علة لما هو علة له
مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف
الشيء على ما يتوقف عليه لتعدد الجهة في الموقوف والموقوف عليه كما ان الصورة تتوقف على المادة بجهة
وتوقف عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة الاول ما افاده الشيخ
في الهيات الشفاء وهو انه بعد ما تحقق ان علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه نقول ان فرضنا
معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته

اذا اعتبرت بجملتها في تباين التي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة
المعلولية اليها وان تباينا في ان احدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك الا لاجل
المتوسط لان المتوسط الذي هو الواسطة المانعة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء واحد فقط فلكل
من الثلثة خاصية وكان خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الآخر انه علة الكل غيره وكانت
خاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف وسواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب
ترتيبا متناهيا او غير متناه فانه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك
في خاصية الواسطة الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم
تحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول
الاخير وكانت معلولة اذ كل منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة
شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز ان
يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا
اشارة جارية وهذا اسد البراهين في هذا الباب والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب
موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير والابعاد او الاعداد والوضعية وهو انه
لو وجدت سلسلة غير متناهية فنقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا او متناهيا فنحصل جملتان احدهما مبدؤها من
المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة
لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه
جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فلزم
تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض عليه بوجهين احدهما نقض اجمالي الدليل
بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير
النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى
متناهية اذا اطبق بينها وبين الناقص منه واحد وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه
الدورة والاخرى من الدورة التي قبلها وثانيهما باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى

احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من نصف الواحد مرارا غير متناهية اقل من ضعف
الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات
مع لا تناهي المقدورات ودورات زحل اقل من دورات القمر مع لا تناهيهما عندهم وحاصل الاعتراض انا لا نسلم
انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما لا يكون للتساوي قد
يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك التساوي فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان
من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عددها فوق عدد الاخرى وهو غير
لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة
في ان كل جملتين اما متساويان واما متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقض بتخصيص
الحكم عند المتكلمين فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كسلسلتي العلل والمعلولات او لا كما في الحركات
الفلكية فانها من المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود مع انه ذات الآحاد
متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي
الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند الحكماء فيما يكون موجودة بالفعل مترتبة وضعا كما
في سلسلة المقادير على ما ذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية
لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محصورة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما عند بعضهم
لكونها غير مترتبة لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها لانا نقول ان الدليل
لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا الى ان ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بحكم
الوهم واستحضاره والوهم لا يقدر على استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين احادها مفصلة فينقطع
بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء
كل جزء من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في الواقع من غير حاجة الى الملاحظات
التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له من الوجودات ترتيب وضعي او طبيعي
ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة
قال بعض علماء الكلام والحق ان يخص الجملتان من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو

فی العقل ومن الخارج فان کفی تمام الدلیل بحکم العقل بانه لابد ان یقع بازاء کل جزء جزء فالدلیل جار فی الاعداد
وفی الموجودات المتعاقبة او المجتمعة المترتبة او غیر المترتبة لان للعقل ان یفرض ذلک فی الکل وان لم یکف ذلک
بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتین علی التفصیل لم یتم الدلیل فی الموجودات المترتبة او غیر المترتبة فضلا عما
عداها لانه لا سبیل للعقل الی استحضار الغیر المتناهیة الا فی زمان غیر متناه اقول الفرق بین الامرین فرقا بین الا ان
فرقا مؤثرا حاصل فان التطبیق والامکان فعل العقل ویکون فی الذهن البتة قد یکون بحسب حال الواقع وقد لا یکون
کذلک ففی الاول یکفی بحکمه بالتطبیق بین احاد کل من السلسلتین بما یحاذیه ملاحظة واحدة اجمالیة لان مصداق
هذا الحکم ومطابقه متحقق فی الواقع بلا تعمل للعقل فی اعمال رویته لواحد واحد منها واما اذا لم یکن احاد السلسلة
موجودة او لم یکن متعلقا بعض احادها ببعض تعلقا طبیعیا او وضعیا فلا یکفی الملاحظة الاجمالیة بل لا بد من ملاحظات
تفصیلیة وتطبیقات کثیرة بحسب کثرة الصورة المستحضرة فی الذهن باستخدام القوة الخیالیة وهذا فی المثال
الحسی کما اذا اخذت بیدک طرف حبل ممدود متصل اجزائه بعضها ببعض وتریده للجمع فحرکت طرفها فلابد من
تحریک الطرف الاخر وتحریک واحد واحد من اجزاء ذلک الحبل الممدود واما اذا کانت الاجزاء او الکانت
متجاورة غیر متصلة واردت تحریک الجمیع فلا بد من تعلقات کثیرة بیدک وتحریکات عدیدة بحسب عدد اجزاء
السلسلة وکذا فیما نحن فیه قال افضل المتاخرین العلامة الطوسی فی نقد المحصل الدلیل الذی
اعتمد علیه جمهور المتکلمین فی مسئلة الحدوث یحتاج الی اقامة حجة علی امتناع حوادث لا اول لها فی جانب الماضی
فاوردوا ولا قیل فیه وعلیه ثم اذکر ما عندی فاقول الاولی قالوا فی وجوب تناهی الحوادث الماضیة انه لما کان کل
واحد منها حادثا کان الکل حادثا واعترض علیه بان حکم الکل ربما یخالف الحکم علی الاحاد ثم قالوا الزیادة
والنقصان یتطرقان الی الحوادث الماضیة فیکون متناهیة وعورض بمعلومات الله تعالی ومقدوراته فان الاولی
اکثر من الثانیة مع کونهما غیر متناهیین ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضیة اذا اخذت تارة مبتداة
من هذا الان مثلا ذاهبة فی الماضی وتارة مبتداة من قبل هذا الوقت من الحادثة الماضیة ذاهبة فی الماضی
وطبقت احدیهما فی الاخری فی التوهم بان یجعل المبدأ ان واحدا وهما فی الذهاب الی الماضی متقابلین
استحال تساویهما والا کان وجود الحوادث الواقعة فی الزمان الذی بین الان والحادثة الماضیة
وعدمها واحدا واستحال کون المبدئیة من الحادثة الماضیة زائدة علی المبدئیة من الان لان ما یتوهم

انقص عن المتساویین لا یکون زایدا علی کل واحد منهما فاذن یجب ان یکون المبدئیة من الحادثة الماضیة فی
جانب الماضی انقص من المبدئیة من الان فی تلک الجانب ولا یمکن ذلک الا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأة
من الان ویکون الانقص متناهیا والزاید علیه بمقدار متناه یکون متناهیا فیکون الکل متناهیا اعترض
الخصم علیهم ان هذا التطبیق لا یقع الا فی الوهم ومن البین انهما لا یحصلان فی الوجود معا فضلا عن توهم
التطبیق بینهما فی الوجود فاذن هذا الدلیل موقوف علی حصولهما لا یحصل الا فی الوهم ولا فی الوجود فاذن
الزیادة والنقصان انما فرض المتناهی الا فی طرف الذی وقع النزاع فی تناهیه فهو غیر مؤثر فهذا حاصل کلامهم
فی هذا الموضع وانا اقول ان کل حادث موصوف بکونه سابقا علی ما بعده وبکونه لاحقا بما قبله والاعتباران
مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضیة المبتدئة تارة من حیث کل واحد منها سابق وتارة من حیث هو بعینه
لاحق کانت السوابق واللواحق المتباینان بالاعتبار متطابقین فی الوجود ولا یحتاج فی تطابقهما الی
توهم تطبیق ومع ذلک یجب کون السوابق اکثر من اللواحق فی الجانب الذی وقع النزاع فیه فاذن
اللواحق متناهیة فی الماضی لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة علیها بمقدار متناه
فیکون متناهیة ایضا انتهی کلامه بقی ههنا شیء آخر وهو ان کل عدد کالعشرة مثلا فلا بد فیه من ترتب
ضروری لا من اوله وثانیه وثالثه بل بین الواحد والاثنین والثلثة فان الواحد متقدم علی الاثنین تقدما
بالطبع وان لم یکن متقدما علی الواحد الاخر وکذا الکلام فی الاثنین بالقیاس الی الثلثة والثلثة الی الاربعة
فلو دخل فی الوجود عدد غیر متناه کما اعتقده فی النفوس الناطقة لکان الاجتماع والترتب کلاهما حاصلا
عند ذلک فیجری فیه برهان التطبیق اللهم الا ان یقال لا نم ان غیر الواحد متقدم علی العدد من الاعداد
والشیخ بین ذلک فی الهیات الشفا والاشارات انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غیر ان ینتهی الی علة
محضة لا یکون معلولا لشیء فهناک جملة هی نفس مجموع الممکنات الموجودة المعلول کل واحد منها بواحد فیها
وتلک الجملة موجودة وممکنة اما الوجود فلانحصار اجزائها فی الموجودات ومعلوم ان المرکب لا یعدم الا
بعدم شیء من اجزائه واما الامکان فلافتقارها الی اجزائها الممکنة ومعلوم ان المفتقر الی الممکن لا یکون
فی جملتها نفس الموجودات الممکنة شبهة علی انها ماخوذة بحیث لا یدخل فیها المعدوم والواجب لا یقال
المرکب من الاجزاء الموجودة قد یکون اعتباریا لا تحقق له فی الخارج کالمرکب من الحجر والانسان فمن تنا

والاوضح ان شمول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب
الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون مع صورة نوعية
كالمركبات من العناصر والمادة ونهايات الابعاد والالهية اجتماعية كالسرير من الخشبات وسيأتي ان فيه ذاك
الجملة شيئا موجودا ممكنا فوجدها اما بالاستقلال او بانفسها وهو ظاهر الاستحالة واما بجزئها وهو ايضا ممتنع لاستلزامه
كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال المؤثر
الا استغناءه عما عداه واما بامر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات
لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا من اجزاء الجملة لامتناع
العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم التخلف من وجهين الاول ان المفروض
ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل
الاجمالي والتفصيلي فانه ان اريد بالعلة التي يدعيها المجموع للسلسلة العلة العامة التامة فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة
وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها لان من جملتها الاجزاء
التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاته وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع
وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرا او لم يسم وان اريد بها العلة الفاعلية
فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه
وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير علة كالخشب من السرير سلمناه لكن
لا نسلم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية
وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء
الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا
ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة
فان علتها ليست نفسها ولا جزءها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوله الآخر
واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء والجواب
انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون

يكون كل جزء منها معلولا لجزء لكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة
جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل الخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزء من
الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف
حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن ما جعلناه مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه يجوز ان
يستقل بايجاده بعض الاجزاء الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعلته المستقلة ليس هو النجار
وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه
اعتراض وهو انه ان اريد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة لهذا الجزء الذي هي بعينها علة لذلك
الجزء وهو باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئة الاجتماع فعند حدوث
الجزء الاول ان لم يوجد بعينه العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان
وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان اريد
انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء
منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مركب الاجزاء كانت علته المستقلة
مركبة الاجزاء بحيث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا
فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون
علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية
والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة
حيث يعتبر من جانب المتناهي وهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول
الاول اعني الجملة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها
للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علة المجموع
الذي قبل فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح
علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد للسلسلة الا معا وهي من
تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان

معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه وظاهر انه لا داخل في المعلول
الاخير في ايجاده فان قلت اذا اخذت الجواهر من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما
ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اوليس هناك معلول اخر ومجموع مركب قبله قلنا بل واردا بان علتها الجزء الذي هو
الجوهرات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قلت نحن نقول في الابد ان علة
الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها العدم ولو بعض الاجزاء ولان كل جزء فرض لعلة اولى فيه بان يكون علة المجموع
لكونها اكثر تاثيرا قلنا مع ان الجزء الذي هو قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل كما في
الجملة على ما لا يخفى اعلم ان هذا المسلك من احسن ما في ابطال التسلسل واثبات الواجب
في غاية الوهن والسخافة لما حققناه سابقا ان الوجود في كل موجود بعين وحدته والوحدة في كل شيء بعين وجوده
بالمعنى الذي هو مشهور ان المركب من الانسان والحجر موجود غير صحيح ان اريد به ان المجموع موجود ثان غير الوجودين
فمن هذا يرد على اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو
كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات يحقق
كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى هذا كالعشرة من الاحاد لا يفتقر الى غير علل الاحاد وبالجملة
ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي ان يكون له
وجود في الخارج غير وجود الاحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه كلام صحيح معناه ان
كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل مركب توهمه العقل من شيئين فاذا وجد
الشيئان كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء وايضا كون الشيء منعدما بانعدام شيء لا يقتضي
كليا ان يوجد متى وجد فعلى هذا ظهر بطلان قول المتاخرين ان علة الشيء نفسه جائز لان مجموع الموجودات من الممكن
والواجب موجود ممكن لاحتياجه الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو ممتنع لاحتياجه الى بقية
الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه ولا محذور فيه لان توقف كل المجموع على كل واحد
من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه نعم لو اريد بالعلة العلة التامة فان علته فني عن
اي جزء جميع الموجودات اعني الواجب وما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب كذا قولهم ان الحكم كون الشيء
علة لنفسه او ما في حكمه مما يجب تقدمه على المعلول الاخير يلزم تقدم الشيء على نفسه واما كون الشيء علة تامة لنفسه فظاهر

فليس مستمر على اطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلولاته وان جميع معلولاته كما مر اشير اليه انه لا يخفى سخافته
اذ لا معنى عند العقل السليم لكون الشيء موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان
المركب الذي حكموا بانه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الاحاد وبكال غير امكان الاحاد فله علة غير علل الاحاد
فالحكم بان الوجود له غير تلك الوجودات والعلة له عين عللها كلام لا طائل تحته فان بعض المدققين المتعددة قد توخذ
مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يوخذ مفصلا واللفظ
الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا يتعاقبهم
اذا علم ذلك فنقول ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده
فيكون هذا وذاك مفصلين مرجح مجموعهما بهما فان قيل الكلام فيهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن محتاج الى مرجح قلنا
لا نسلم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول هذا المدقق اصاب شيئا
من التحقيق واخطا في شيء اما الذي اصاب فقوله انهما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان احدهما واجب والاخر ممكن
موجود به واما الذي اخطا فيه فهو ان الاجمال والتفصيل من اعمال العقل والاحتمال الشيء في الخارج تارة موجودا
واخرى متعددا فمجموع السماء والارض سواء اخذهما العقل مجملا او مفصلا لا يتعين حكمها في الخارج بل في العقل
فقط فللعقل ان ياخذهما شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار واحدا عينيا في الخارج كما انه ليس له
ان يقسم السماء قسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا في الخارج بل في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران
عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره ليس التفاوت
الذي وقع فيه من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما بالمحمول فان الكل المجموع
سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب الزماني ولا يتصف بانها يسعهم مجتمعين في
الزمان وهذا في هذا المقام واما الذي اورده بعض من انه يتوجه عليه لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة
بمجرد فرض وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم منه اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية تارة
اخرى لاستلزام ذلك تكرار امر الهيئة اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف في
ذات الاثنين فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاشياء موجودة كما ان
الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة اي الواحدية موجودة ثم لقائل ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء

وهو غير الآحاد بالاسر فكيف يحكم ان المركب لا وجود له غير وجود الآحاد فهذا العدد موجود بمعنى ان في الوجود وحدات
كثيرة ولا نم انها غير الآحاد بالاسر بل هو عينها واما اخذ العدد والكثرة كانها شيء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد فكان الحكم
والمجذورية والاصمية والتامية وغيرها فذلك لا تحقق في الذهن وان كان الحكم بها مطابق في صدق في الخارج من جهة
وجود الآحاد والكثرة   برهان التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون معلول
لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي باطل فكذا المقدم او نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة
الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى التكافؤ فيهما انهما
بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على
معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية كما
قيل المكافي لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا واسطة لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لا بد
ان يكون بازاء كل معلولية علة وهذا يقتضي ثبوت العلية المحضة والقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان احديهما
لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة
تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها
فهو علة كالمعلول الاخير وثانيهما انا نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما
فان زادت احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية
علية معلولية وان لم يزد لزم عليه بلا معلولية ضرورة في جانب التصاعد معلولية بلا علة وهو المعلول الاخير
فيلزم تخلف الى ان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة   قريب المأخذ مما سبق وهو انا نحذف
المعلول الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان
الشيء من حيث انه علة غيره من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى
المعلولات فنلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا ينطبق على
المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا
للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة
لا يكون وفيه انقطاع السلسلتين   برهان الحيثيات وهو جار في العلل والمعلولات وفي غيرها

وفي غيرها من ذوات الترتب والاوضاع تقريره ان ما بين المعلول الاخير وما يشبهه وكل من الامور الواقعة في
السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد
بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة
لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا اليه وهذا جار على ما هو المفهوم من قولنا من خمسين الى ستين والاول
فجر من صلح الدليل للنظر واجابة لها وان لم تصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يدعى المقدمة الحدسية
بل انما منعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لا
تناهيها كما في السلسلة فلا اولى شيء الى ما بين لا يوجد ما بين اخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان المتألف
من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لانه اعادة للدعوى بل هو العدمية وحجي ان التألف من
الآحاد اقرب الى التناهي من التألف من الاعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه ظهر فانها تم لو كانت عدة الالف
المتناهية وهو غير لازم ومن سهمه انه ذهب الوهم الى ان هذا الاستدلال ثبوت الحكم اعني التناهي للكل
على ثبوته للكل وهو غلط   لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات
او غيرها فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة آحادها او اكثر
وكلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان تأخذ
كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد يشتمل على
جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما
ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة من فوائد كانت
السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيأتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير
الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والقطع الذي
هو المبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف ثابت للسلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد الباقية
من تلك العدة الالوف المتألفة من الكل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني
فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي فتكون متناهية ضرورة انحصارها
بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي ضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين فيلزم

تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على انه ما مر واعترض عليه و
بعض ابتوه بما سياتي من منع المقدمة الثالثة بان هذا انما لذلك لو اكثر او اقل بان التناهي واللاتناهي من خواص
المتساوي ان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين العدد
من كما في الواحد الى لا نهاية والعشرة الى لا نهاية وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى
ولو سلم فمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها التي من جانب الغير المتناهي
ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها واحادها او عشراتها وحديث التطبيق والانقطاع او لها ببداية الثانية كاذب

برهان الترتيب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب ان يكون لها حد
بحيث اذا فرض انتفاء واحد من احادها استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من احاد السلسلة فان
كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية على الترتب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولا ما اثبت
جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها الى اخر المراتب الا لم يكن المعلولية قد استوعبت احاد السلسلة
بالاسر فاذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها علة لتعلق السلسلة باسرها وذلك يصادم
استيعاب المعلولية جميع السلسلة بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتب جملة احاد السلسلة
بالتمام مع وضع ان لا يكون هناك علة واحدة بجميعها لولا ما لا ثبت السلسلة باسرها الكلام متناقض فتامل

برهان الاسد الاخصر للفارابي وهو انه اذا كان ما من واحد من احاد السلسلة الذاهبة بالترتب
لا الى نهاية الا وهو كالواحد في انه ليس يوجد الا ويوجد الاخر وراءه من قبل كانت الاحاد اللانهائية باسرها بصفة
عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فاذن من اين يعقل كانت فيه من ابتداء
في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء بعده ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية
اما ان يكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة
من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد اخر يكون
متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نسلم
ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد
المتناهي فقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون اقل من عدد فيكون

فيكون متناهيا والمنع فيه ظاهر اعلم ان البراهين باسرها على امتناع لا تناهي السلسلة المترتبة في جهة
التصاعد والعلية لا في جهة التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس يوجد
علة يتعين في نظر العقل انها لا محالة تكون موجودة اولا ثم منها تدخل السلسلة المترتبة باسرها في الوجود وانما ذلك
منشا الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرناه جار في جميع البراهين المذكورة حتى البرهانيات
والتضايف وغيرهما وذلك معيار يحكم بالاستحالة في كل منها باجتماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في
جهة اللانهاية فيها والفرق كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة للشيء موجودة بمعنى ظرف
الاعيان وتقدمها عليه انما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد يكون العلل المترتبة
الغير المتناهية فرضا موجودة في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعا
حاصلين للعلل في مرتبة ذلك المعلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون متحققة في مرتبة ذات
العلة فان المعلول لا يصح له وجود الا بالحاظ الناقص للمعلول في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكامل
العلمي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرنا
ان وصف الترتيب والاجتماع في مرتبة من المراتب العقلية انما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة
التصاعد والتراقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين باسرها على اثبات الانقطاع
في تلك الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا افادة شيخنا السيد دام ظله العالي

في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان كل سلسلة
اول وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شيء هما اقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل له
غير الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية
والصورية لانهما اقدم منهما ثم على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية ايضا باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل
كالغاية فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل يصح ان يكون بيانا لتناهي جميع طبقات العلل والكلام فيهم
لتناهي العلل التي عليها فلنتعد الى بيان تناهي العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ويتقدمه بالزمان وهو المحتاج
العنصر الذي يكون الشيء معه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء يحصل كلية في شيء اخر فلا تقول انه
انه كان عنه اولا مثل الانسان فانه يقال انه موجود في الكتاب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كتاب

فاذن متى كان الشيء مقوما لشيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمقوم انه كان عن ذلك المقوم وايضا لو لم يحصل شيء
منه في شيء فانه لا يقال كذلك الا انه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء من السواد
موجودا في البياض فاذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتاخر انه كان عن
المتقدم فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهناك يقال لذلك الآخر انه كان
من الاول مثل ما يقال انه كان من الماء هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزء
وكذلك يقال كان من الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير لان الخشب لا يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما والظاهر من
هذا ان الشيء انما يقال انه كان عن شيء آخر اذا كان متقدما لبعض اجزائه ومتاخرا عن بعض اجزائه فلا بد ان يجتمع
فيه امران يجتمع احدهما المتقوم بعض منه والآخر لا يجتمع مع بعض آخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح فنقول ان
مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شانه ان يصير جزءا قابلا لشيء آخر كالماء اذا صار
هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول لانه لو كان لكل
قابل قابل الى غير النهاية لكان اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك محال واما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني
فلان مادة الهواء اذا امكن ان تقبل صورة المائية فمادة الماء ايضا يصح ان تقبل الصورة الهوائية فاذن الانقلاب
كل منهما الى الآخر واذا كان كذلك فليس احد النوعين اولى بان يكون مادة الآخر من الآخر ان يكون مادة
الاولى بل ليس ولا واحد منهما متقدما على الآخر في النوعية بل يجوز ان يكون شخص من المائية متقدما بشخصيته على شخص
آخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى الى لا نهاية اي يكون كل شخص فهو انما تولد
من شخص آخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم تناهيها
واما تناهي العلل الصورية فبوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصور
نهاية لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء الماهية ويستحيل ان يكون للماهية الواحدة اجزاء غير متناهية
اعلم ان المادة التي يحصل فيها امكان وجود شيء على قسمين لان الحامل للامكان اذا حدثت فيه صفة فحدوثها اما
ان يكون موجبا لزوال شيء كان ثابتا من قبل او لا فان لم يوجب لم يكن هذا الحادث صورة مقومة
لانها لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصور اما ان
تبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا تبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة

هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المقومة كان حدوثها موجبا
لزوال شيء وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة لصفة عنه فهي من باب الاعراض
لا الصور وقد علم ان صفات الشيء ان لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك
العرض فهي كمال اول وذلك العرض كمال ثان والصور بطباعها متجهة الى تحصيل الكمالات من الاعراض اللهم الا لمانع او
عدم شرط اما الاول فكالامراض الغريبة واما الثاني فكعدم سن البلوغ والرشد عند فقدان صورة النفس ثم اذا حصلت تلك
الكمالات فمن المستحيل ان يطلب الامر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة
لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة يحدث في المحل من غير ان يكون حدوثها مزيلا لشيء عن
ذلك المحل فانه بطبعه يتحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان
ينقل الى المنوية   فاذا ورد في الشاهد اشكال وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد تعتقد في
بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون في ذلك الاعتقاد استكمال لا فقد تنقض قولكم ان كل صفة حصلت في محل يجب ان لا يكون
حصولها سببا لزوال امر آخر فحصولها استكمال اقول بل حصول الاعتقاد الخطا نوع استكمال النفس الناطقة من جهة
كونه صفة وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يحصل بالقوة العاقلة
كالكيفية السمية فانها كمال للعنصر وافقة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما
كمال للجنس القوى النفسانية وانما يوجب نقصانا للقوة العاقلية عليها وهي الحقيقية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة
وجودية هي كمال للعقل الهيولاني المصحوب بالهيئة النفسانية الجسمية والذي الكمالية فيه هو الجهل البسيط وهو ليس الا عدم
صفة واما القسم الاخير وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال شيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة
كالهوائية اذا حدثت يوجب زوال المائية عن المحل وقد يكون كيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد
يكون كمية وشكلا والحكم واضح وبالجملة فمن حكم بصحة الانعكاس في هذا القسم لان المادة اذا انخلعت عن المائية الى
الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى لان ما فيه الشيء لا ينقلب ولا يتبدل فخرج مما قلنا ان كلما كان من القسم الاول
فان الانقلاب فيه ممتنع وكلما كان من القسم الثاني فان الانقلاب فيه واجب وللقائل ان يقول هذا الحصر باطل
فان تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم ممتنع انعكاسه وههنا يجوز انعكاس
ان العناصر كما يكون حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان هذا القسم

ان يكون الطاري مزيلا لوصف موجود وهذا ليس كذلك وليس مع وجودها سببا لزوال وصف مضاد لها فالجواب ان العنصر
المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية هي
مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا يرد ما يصح
فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلم
يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان الحيوانية لا يتحرك عنها حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيا
جنينا فاذن قد حصل كون الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجا فيهما قسم ثالث للمادة ان المادة
للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدانيته او بمشاركة غيره فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى للصورة
الجسمانية والذي يكون بمشاركة الغير فيكون لا محالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب
مع الاستحالة او لا معها والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي الى الغاية
بالاستحالات كثيرة واما الذي لا يعتبر فيه الاستحالات كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة
العددية من اجتماع الوحدات ثم قد يكون تلك الاحاد محصورة كهذه الامثلة وقد يكون محصورة كالعسكر
اقول من امعن في النظر يعلم ان كل مادة لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليس لها
طبيعة محصلة وان كل ما لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء اخر الا بعد زوال طبيعة ويعلم من ذلك ان العناصر
وان زال صورتها بالكاسر حتى يصير مادة لصورة اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشيء لا يتحرك
بالطبع الا الى ما يلائمه ويخالف الا ما يتعلق بمجرد الكمال او النقص والقوة والضعف فلا يتحرك الا الى ما يكمله فان النار
نضاد الصورة الحيوانية لان النارية من حيث حرارتها ويبسها وكذا المائية اذا استولت تفرقها وتهلكها وكذا باقي
العناصر فلم يتحرك شيء منها ولا كلها الى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بيد القوة الفاعلة المتحركة اياها نحو الكمال
وكذلك القوة لا محالة قوة جوهرية ليست كما ظن ان ما هي الهيئة المزاجية على الظن من عبارة الشفاء وغيره اذ العرض
لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة الى جهة الا على نحو الاعداد او على نحو الالية وكلامنا في المحرك الفاعل وايضا
وجود العرض تابع لوجود امر جوهري صوري فصور العناصر حق ان يفعل فعلا او تحركها من كيفياتها لانها
بمنزلة الالة لها كما عرفت في المثل ونحن قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امرا محركا للمادة الى الحيوانية
فثبت ان في مادة العناصر صورة من جنسها لا من نوعها تتحرك الى جانب الكمال الحيواني بعد طي المعدنية

بعد طي المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا يتخطى الى مرتبة من الكمال الا ويتخطى قبل ذلك الى ما دونها من المراتب فمن هاهنا
يظهر ان الحركة واقعة في مقولة الجوهر وان الاشياء متوجهة الى جانب الملكوت الاعلى بطباعها اذا لم تعقها عائق
وسياتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية ان شاء الله تعالى بقي ان
البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا في شيء واحد واحترز بقيد وحدة الجهة
عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها كذا قيل وفيه ما سياتي والمتأخرون على جوازه مطلقا
التحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتاثر فالشيء لا يتاثر عن نفسه وكذا اذا كان القبول بمعنى
كمالية للقابل فان الشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية يكون مرتبتها بعد تمام مرتبة
الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات سيما البسيطة ففي الجميع
منها وفيها واحد من جهة الفاعلية والقابلية فيها واحد كما صرح الشيخ في مواضع من التعليقات من ان في البسيط
عنه وفيه شيء واحد وبهذا الحيثية البسيط المركب ايضا يجوز ان يكون له طبيعة يلزمها شيء يلحقها على سبيل الانفعال
والاستكمال ولعل الشيخ انما اورد ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق ان لوازم الوجودات ايضا
كلوازم الماهيات في ان فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة
وكذا الحكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وانما الحاجة فيها الى المادة لاجل حدوث الصفات او زيادة الكمالات
فالنار وان احتاجت الى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج اليها في كونها حارة بان يحصل المادة من كونها
نارا ومن كونها حارة كما لا يحصل الفاعل ايضا بينهما وبين لوازمها فلو فرض وجودها من غير قابل وفاعل لكانت حارة
ايضا والذي وقع التمسك في اشتهار كون الواحد قابلا وفاعلا ان احديها ان القبول والفعل اثران فلا
يصدران عن واحد واعترض عليه الامام الرازي بانهما ان المؤثرية والمتأثرية ليسا وصفين وجوديين حتى
يفتقرا الى علة وان سلمنا فلا نم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثرين اقول وكلا الحجتين مدفوع اما الاول
فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذي استدل على
اعتبارهما هو ان التاثر لو كان وجوديا لاحتاج الى تاثر اخر فيه ومن هاهنا علة وجله كما في مسألة الوجود والوحدة
وما يجري مجراهما واما الثاني فلما سياتي في تحقيق مسألة الصدور عن الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه لو صح
ما ذكرتم لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لشيء اخر ايضا فان زيل باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته والقابلية

باعتبار تأثره عما يوجد المعلول فيها فليكن حال القابلية والفاعلية فيها كذلك فان قيل الشي لا يتأثر عن نفسه فهذا
اول المسألة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد
جهة اصلا لان المفهومات كلها متخالفة المعنى انتهى اقول لا صحة كون الشي قابلا للشي وفاعلا للشي آخر مما جوزه الحكماء في
البسيطة حتى يرد نقضا عليهم ازادة النقض غير متحققة فان الذي يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا
من الواجب وساير الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا قابلية للوجود واثار الفاعل
فلا قابلية ولا مقبولية ولا تأثر فيها كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية به وقيامها
به في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن الى ماهية ووجود فيحكم بان الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره
من اخذ الماهية ولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها عند التجرد لها عن الوجود كيف يكون حالا
فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فمع الكثرة لا غير واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية من القابل
والمقبول لكن المقبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال التأثري جاز ان يكون عين الفاعل واما النقض بمعالجة النفس
ذاتها فغير وارد اذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل تعدد الاعتبارين المتكثرين
للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدأ فاعلي وبما لها من القوة الاستعدادية
البدنية مبدأ قابلي الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب
لان الفاعل التام للشي من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستصحبه ويمكن حصوله فيه فلو كان
شي واحد قابلا وفاعلا لشي لكان نسبته الى ذلك الشي ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافي اللوازم يستلزم
تنافي الملزومين اقول هذا ايضا انما يجري في القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها باين
الفعالة هذا في التركيب الخارجي وكذا يجري في الماهيات الحاملة لامكان الوجودات فانها من حيث ذاتها
بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعلية هذا في التركيب الذهني واما اتصاف الاشياء بلوازم وجوداتها او لوازم
ماهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان فعلى هذا لا يرد النقض الحجة بلوازم الماهيات كما زعمه بعض
كالامام الرازي وصاحب المطارحات وكثير من المتأخرين حيث جوزوا كون البسيط فاعلا وقابلا مستدلين على
جوازه بل على وقوعه بان الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم
فان الملزوم لو لم يكن مقتضيا لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند

عند فرض رفع العلة عنها فلم يكن اللوازم لوازم هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان
حاصل في ماهيات الممكنات منها والزوجية حاصلة من جهة الاربعة وفيها تساوي الزوايا لقائمتين حاصل من
جهة المثلث وفيما لاتي نحو الماهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها بعض اجزائها ومنشأ قابليتها بعض اخر فلا
يلزم ما ذكرتموه ولانا نقول اما اولا فلان في كل مركب بسيطا ولكل واحد من بسائطه شي من اللوازم واقلها
انه شي وممكن وعام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة وطبيعة مخصوصة واللازم الذي يلزمه عنده ذلك
ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجموع والا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس ايضا القابل احد اجزائه
فلان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع
من حيث هو ذلك المجموع والفاعل ايضا ذلك المجموع فكان الشي باعتبار واحد قابلا وفاعلا وهو المطلوب
ويدل ايضا ان للباري جل اسمه صفات اضافية كالواجبية والوحدانية وما يجري مجريها عند الكل لان لا يجوز كونه
زايدا عليه من الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والارادة لا الاضافيات كمفهوم وجوب الوجود و
مفهوم العالمية وغيرهما فاذن في انه بسيط ومع بساطته فاعل وقابل لها والاعتبارات العقلية وايضا
عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابي نصر وابي علي وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات قائمة
لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم ذاته تعالى وهي اضافي ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ومن هنا وقع
على المتاخرين سيما الامام الرازي في تجويز كون الفاعل والقابل شي بمعنى كان واحدا ولم يعرفوا ان الامرين في
التقليلين فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات القوم فاغمضوا الاعين عن مقتضى البرهان
حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله تعالى الحقيقية واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة وان ذاته
من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا ولم يعلموا ان رتبة
عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجر في اللوازم لكان القول
بزيادة الصفات الكمالية مساغا حاشا الجناب الالهي عن ذلك وربما يقال ايرادا على البرهان المذكور الشي على
الامكان والوجوب ان معنى قابلية الشي لامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وفيه
بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشي ولا عدم حصوله في القابل وهو معنى الخاص ولو فرضنا الامكان
العام غير محقق معناه في احد نوعيه اعني الوجوب بل نوحد معناه ومفهومه الاعم على وجه يكمل الامكان

فيبقى تعين الوجوب الذي هي الحيلة وبالجملة فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء الممكن غير القوة الفاعلة الموجبة له مما
لا يبقى الخلاف فيه بين المحصلين اذ كل من رجع الى الفطرة السليمة عن غشاوة التقليد وشين التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما
هو واحد لا يستعد الكمال

في ان التصورات قد يكون مبادي لحدوث الاشياء اما اجمالا

فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبايع وغير ذلك ان القوة القريبة من الفعل ان المؤثر في وجود الاجسام ونعتها
يجب ان لا يكون مفتقرا في قوامه الى المادة وكل ما لا يفتقر الى المادة في قوامه فهو امر صوري غير مادي فثبت ان مبادي
الكائنات امور صورية بل تصورية واما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية الخارجة
امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه امور
الاول ان القوة المحركة التي في الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احدهما الا لمرجح
وذلك المرجح ليس الا التصور بكون ذلك الفعل لذيذا او نافعا فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور وايضا
فذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية توقف تاثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة اخرى جسمانية
ولزم التسلسل وذلك محال فاذن تاثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية
فثبت ما ادعيناه والثاني سيجيء في مباحث الفلكيات ان مبادي حركاتها هي تصوراتها واشواقها الثالث انا
نشاهد من نفوسنا انا اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ومبدء الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا لذيذا
نرجو حصوله احمر الوجه وتهيج الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا انقبض وتوجه صفر لون الوجه واضطرب البدن وان لم يكن
ذلك المرجو والمخوف داخلين في الوجود ولذلك نشاهد من كون الانسان يمكنه من العدو على جذع ملقى على الطريق
اذا كان موضوعا على الجدر وتحته هاوية لم يجر ان يمشي عليه الا بالهوينا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا
فيطيع قوة المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام
في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح واذا استحكم توهم الصحيح للمرض فانه يمرض ونفوس اصحاب
العين العائنة تؤثر من غير آلة جسمانية ويحكى عن حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض الملوك اصابه
فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه فترصد الخلوة حتى وجدها ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش
والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فتفوقت على دفع
المادة وما كان له سبب سوى التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل فيسهل عليك التصديق بالنبوات فلا

للنبوات فلا يستبعد ان يبلغ النفس الى مبلغ في الشرف والقوة الى حيث تبرئ المرضى وتمرض الاشرار وتقلب عنصرا
الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا او يحدث بدعائها امطارا وخصبا تارة وزلزلة وخسفا تارة ويستعلم ان المادة
للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الضعيفة الى مواد بدنها كنسبة النفوس القوية الكلية الى مواد آخر
فكما يصير تصورات هذه مبادي الامور جزئية فجاز ان يكون تصورات تلك النفوس مبادي للامور العظيمة والكائنات النادرة
او غريبا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرائب ومما يتعلق بهذا البحث ان الرأي الكلي لا يكون منشأ لحصول افعال جزئية وذلك لان الكلي مشترك
بين جزئياته متساوي النسبة الى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع ان نسبته اليه
كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو محال فان قيل ان يقول كلما دخل ويدخل في الوجود
فهو جزئي ولا جهة كلية فلا بد ان يكون سبب الوقوع لجزئي من جزئياتها ارادة جزئية لكن الباري سبحانه علمه كلي
وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انهما مبدأ ان لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادي المفارقة
علة لكون الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والتكوين وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئية فما هو المخصص
عند الاوائل مع امتناع الحصول بينها وما هو الحاصل بينها غير متصور فيقال قول الفلاسفة وعلمائهم ان الجزئي على ضربين احدهما
ان يكون له مثال في الوجود ولنوعه افراد متكثرة والثاني ان لا مثل له في الوجود وان فرضه العقل فما يكون من قبيل الاول
فلا يخصص الواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن مهيتها لازمة لمهيتها والعقل لا يمكن ان يدركه الا بآلة جسمانية فلا ارادة
الكلية مثال واحد منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن ان يكون تخصص الواحد من الافراد العرضية بالوجود
لامر لازم لمهيته فالعقل ان يدركه وللارادة الكلية ان تنالها لان تشخصه بالتشخص ليس باحوال خارجة عن ذاته بل هي
لذاته اشكال اختلاف بينها بالذاتيات لا بما هو قبل الطبيعة فنقول الفيض الكلي والارادة الكلية والعناية الازلية
عام لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد يخصص بعضها بالوجود قبل بعض او دون بعض ذاتا او زمانا باسباب
ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسائط الفعلية والعرضية كالمعدات تخصص القوابل كما ان ارادة الذات السالكة
الحج سبب للخطوات وسبب كل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد من المسافة
وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما تخصص تاثيرها بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها بعد ما لم يكن قريبا
وان ذلك بسبب ان قبل كل حادث حادثا هذا اذا كانت الماهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها

الا واحد فتصير الارادة الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من افراد نوع فلا يكفي امكان نوعها لامكان الشخص بل لا بد من حدوث امكان زايد على امكان النوع في مواد شخصية
في ان العلة هل هي اقوى من معلولها البديهية حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى من معلولها
فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسئلة بان المعلول اما
ان يحتاج الى العلة لذاته وبطبيعته او شخصه وهويته فالاول يقتضي ان العلة تخالفه في الماهية والا لزم عليه الشي
لنفسه واما الثاني فكون هذه النار معلولة لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في
تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن ان يستند زيادة
استعدادية لان المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة او مقتضية واما انها هل يكون مساويا للعلة فقول ذلك الحكم الكلي
اما ان يعتبر في حقيقتها او في وجودهما فعلى الاول اما ان يتساويا في وجودهما ام لا فان لم يتساويا فاما ان يتساويا في
قبول ذلك الاثر او يختلفا فالاول كالحال في ابناء سطح النار تسطح فلك القمر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء
الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين مختلفان بالقوة والضعف ومن جعل هذا القدر من الاختلاف موثرا في
اختلاف الماهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان
متساويتين فلا بد اما ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق في ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو الاستعداد
التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فانه فيه
قوة تعين على هذا الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث الاثر كالشعر اذا شاب
عن سواد واما ان لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالشعر في قبول الطعوم ففي هذه الاقسام يجوز ان
يشبه المنفعل الفاعل تشبها تاما مثل الذي يحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية لهذه الامور
لا يكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لا متم لتلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل
ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الاثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد
الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار فان طبيعته تمنعه عن قبول هذا الاثر فيها المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال
لان في مادة المنفعل معاوقا عن ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشي مع العايق لا يكون كالشي
وحده فيقال الماء اذا التسخن عن النار لا يكون تسخنه كتسخنها واما الايراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمركبات

والمركبات يكون تسخنها اقوى من تسخن النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقات دون النار فالجواب ان
المذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة الملاقات لليد ايا ما عسرة الزوال عنها والنار غير صرفة
بل خارجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجرام هوائية وارضية كاسرة اياها من حاق صرافة التسخن في
المحسوسة من الجواهر الذائبة اقوى مما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر الى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين
المية واما اذا كان النظر الى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتاخر لان العلة مفيدة والمعلول مستفيد
الوجود فالنار الحاصلة من نار اخرى وان تساويا في النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في كونها نارا بل
في النار موجودة وكذا الاب يتقدم على الابن لا في كونه انسانا بل في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة
في الماهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت
بين الوجودين لا يكون بالاشد والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل
الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
اقول لعله اراد بالوجود هنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود الاثباتي الذي يحمل على الماهيات في الذهن ويعرض
للنسبة بينها وفيه كيفية الوجوب والامكان والامتناع ولذلك قيد الوجود في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من
حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين به انه في الشدة والضعف والقوة كيف
وقد صرح الشيخ في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة واشباهها
وايضا الماهية قد يكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينها بالوجودين لا شك ان الخارجي اقوى
من الذهني لانه مبدأ الاثار المختصة دون الذهني في انه كيف يصح قولهم ان العلة التامة للشي لا يجب ان
يكون معه اعلم انا قد بينا ان ماهية الشي هي عين صورته ومبدأ فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجد
الفصل الاخير فقط لكان جميع المعاني الداخلة في ماهية ذلك الشي والمقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لانه
لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدأ للنطق والحيوة والاحساس والتغذية
والتوليد وتحصل الا انها لكاليهما وغناها عن مزاولة هذه الافاعيل لا تفعلها كالفعل عند النقص والقصور فتخرج
التمام وكذا الفصل الحقي يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه اذا عرفت هذا فنقول الاسباب والعلل التي يحتاج
اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لانها الامر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية فاذا وجدت بوجود علتها

وشرائط لازم في مرتبة وجودها النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى لم فهذا الحد
يقال ان العلة التامة للمركب كاشف معنى الوجود فهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان كل
كما انه موجود بالعرض على امر كذلك معلول العرض يجوز ان يكون معا لما هي علة له بالعرض اذ لا افتقار له
اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية

في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي امور ستة

احدها كونها بالذات وبالعرض فالفاعل بالذات هو الذي يكون مبدأ للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك
وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشيء فيعقب اليه وجود الضد الآخر لاقتران حصوله
بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة
فتضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفد مع المنع ضده كمزيل الدعامة فانه يقال ادام
السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا للشيء بالذات فاذا اخذ مع سائر
الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب مبني والباني كاتب والاسود يتحرك الرابع الغايات الاتفاقية
اذا نسب الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج كسر عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات
ان يسقط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ الهواء للارض بالشكل الغير الكروي والخامس ان تكون
المقارن للفاعل على سبيل الوجوب يجعل فاعلا واما المادة بالذات فهي التي بخصوصيتها ذاتها يكون قابلة للصورة او للمعنى
والتي بالعرض فامران الاول ان يكون يوجد القابل مع ضد للمقبول فيجعل مادة للمقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء والثاني
ان يوجد القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج فانه لا يعالج من حيث هو طبيب
بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض له واما الغاية
الذاتية والعرضية فلما ستعرف وثانيها القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين
فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية و
قبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر اليها او حدوث حالة
فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل والكامل كالعناصر بل من
احوال يستفيد بها قبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط والنطفة
لصورة الحيوان فان في ذلك لا يتم الا بعد اطوار كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزوايا والغاية

القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما يفعل في شيء واحد كالنار المحرقة
لواحد والعام ما يفعل في كثيرين كالنار المحرقة للكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها
كثيرة والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة
السرير والكرسي وغيرهما والهيولى الاولى مادة لكل وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير
وغيره والصورة الخاصة فصل الشيء وفصلا ذاتية والعامة كالاجناس كذلك والغاية الخاصة التي لا تحصل الا من
طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية
او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي وكل فاعل في مقابل نظيره والكلي هو الذي يوازي الشيء مثله مثل الطبيب يعني العلاج
او الصانع للعلاج وفي المادة كذلك واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم واما في الغاية فالجزئي
كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة وكالاشتفاء من الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو
الشيء الواحد في الذات واحق العلل بذلك هو المبدأ الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع
كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحساسة والمادة البسيطة كالهيولى
للجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار والصورة المركبة مثل صورة الانسان التي
هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور فيه والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة هي المطلوب المركب من
كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل البناء بالقياس الى ما لم يشتغل فيه ونصح
الاشتغال بها فيه والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المشتغل الكتابة عليها وقد يكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع
قد يكون بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان وقد يكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصورة فقد يكون بالفعل
وذلك عند وجودها وقد يكون بالقوة وهي الامكان المقارن بعدم الصورة في الموضوع المعين واما كون
الغاية بالقوة او بالفعل فهو كون الصورة بالقوة وبالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء صورة بالقياس الى صورة
كما ان الغاية للشيء فاعل لفاعلية من حيث هو فاعل

في انه لا يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة

من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين حيث قال عليه وقوله لا يجوز صدور البسيط عن المركب
لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا الكان لم يتاثر في شيء من المعلول
لا في كله خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد

هو العلة فاذا كان بسيطا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب اذا كان بسيطا وفي صدور
البسيط عنه اذا كان مركبا وان لم يحصل حيث مثل ما كان قبل الاجتماع فلا يكون الكل موثرا قال ويلزم منه ان يكون
علة الحدوث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح
فلو كانت بسيطة توجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات
غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديما و
حادثا ويكون الحادث منها شرطا لعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان
يكون بسيطا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون
كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة بل كل بسيطة قديما ويلزم قدم النفس انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة
الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه
بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير
لا نفي التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق اي في كلام الماتن في مثال تحريك
جماعة من الناس حجرا واحدا قال ولا نم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زايد هو العلية بقي مثل ما كان
اولا لزم من انتفاء امر زايد هو العلية انتفاء امر زايد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى تقدير الابقي الاجزاء
مثل ما كانت لا الكل غير موثر بل يكون موثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع
لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل الزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان
مركبا عاد الكلام ويتسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح
ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فلان دليل
ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت
من الطريق فحصول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة انتهى ما ذكره وفي ذلك الشرح
واني ذكرت في حواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه ان كلام هذا القائل قوي جدا في جميع ما ذكره الا في
قدم النفس بما هي نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات المشهورة التي اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي الذي
اشار اليه بقوله لجواز ان يكون يوثر المعلول في كل الشيء ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا

متوقفا على الغير كما في المثال المذكور الى اخره ساقط لا يتجاوزان كل واحد من العشرة اذا كان موثرا في كل
المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على جوزه لزم جواز ان يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتاثير مجتمعة
وذلك واضح البطلان بيان الملازمة ان العلية ان كانت كل واحدة من الاحاد بشرط التسعة الباقية وكانت
الاحاد في درجة واحدة في العلية والتاثير لزم ما ذكرناه وان كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وكيف
مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هي تلك الواحدة بعينه وهو خلاف المفروض وان كان الاحاد مع صفة الجمعية هي العلة
فوصف الجمعية محض اعتبار العقل اذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري عائد كما ذكره السائل
فالاجتماع الذي ذكره او ما يجري مجراه اذا كان اعتباريا محضا فلا تاثير له في حصول امر عيني خارجي ومثال تحريك
الثقيل بعدة رجال ليس من قبيل التحريك بعضهم ما سيأتي حله وان كان امرا موجودا فيكون حادثا ويعود الكلام في حدوثه
واما النقض الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري للمركب مركب وينتهي الى اجزاء بسيطة لكن لا نم ان جزءا من اجزاء
الحادث يجب ان يكون حادثا وجوديا موصوفا بحدوث زائد على هويته التجددية الاتصالية كما في اجزاء الزمان
والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته الى علة حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع واما المعارضة
فمدفوعة لتوقفها على حادث بسيط يزيد حدوثه على ذاته وهو في محل المنع كما عرفت وستعلم تحقيق مستنده الامنع
وما ذكره هذا القائل المذكور من ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود
الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة من هويات
متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق ايضا لما حققناه وبرهنا عليه كما سيجيء بيانه في اثبات
حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات مقتضي الهوية الاتصالية
التي كالحركة وهي الطبيعة السارية في الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد ومنتظمة من اجزاء متصلة متكثرة في
الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها
من غير جعل جاعل واما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بانه في مباحث النفس ان شاء الله تعالى من ان النفس
بما هي نفس اي نحو هذا الوجود التعلقي ليست بسيطة كالصورة حتى يكون قديما بل هي متعلقة الذات بجرم طبيعي حكمها
حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين احديهما بالفعل والاخرى بالقوة
ومما قيل
في هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة الذي يشير الوحدة في الاثر لا بنفسه بل المجموع

لا اثر واحد لان الكل واحد فيه اثرا واحدا لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد على المجموع لانه لا يلزم من كون
واحد من اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكان
جزء العلة التي هي ذات اجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي من
نوع واحد فانه اذا حرك الف من الناس حجرا حركة معينة في زمانها ومسافتها لا يلزم ان يقدر واحد منهم على
تحريك ذلك الحجر بل يحرك شيئا من تلك الحركة هو حصته منها بل قد لا يقدر على التحريك اصلا واذا لم يقدر على التحريك على
الانفراد مع تأثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان الوجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك
عند الاجتماع وهذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت في الجواب تحقيق المقام ان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء صوري
او لم يكن وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده ووحدته وقد مر ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما وحدته ضعيفة كالعدد
حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات
الآحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تأثير له ومثل ذلك الوجود الذي كالاعداد والمقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد
والاجزاء فعلة كل موجود ما حصل له وحدة حقيقية لا بد ان يكون في حدها وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل
مركب فرض كونه علة لموجود وحداني فلا بد ان يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة اذا تقرر هذا فنقول ان المجموع له
اثر واحد فهنا المجموع له اعتباران اعتبار انه مجموع واعتبار انه آحاد فهو بالاعتبار الاول شيء واحد لكن جهة وحدته
اما ان يكون اعتباريا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا واما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية للمركب العنصري فعلى كون
المجموع علة للاثر ثلاثة احتمالات احدها ان يكون جهة التأثير والعلية هي الآحاد والاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها
اثر ويكون اثر المجموع مجموع آثار الآحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الآحاد وصف
الاجتماع ليس امرا زائدا يتحقق في الواقع الا بمحض الاعتبار الذي لا اثر له والاحتمال الثاني ان يكون جهة التأثير هي
الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الاول لان الوحدة فيها ضعيفة تابعة للكثرة فلها اثر ضعيف
تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل في المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية والاحتمال الثالث
فالحكم فيه على عكس ذلك كتأثير المغناطيس في جذب الحديد وتأثير الترياقات في دفع السموم ثم كان المؤثر في
الحقيقة شيئا واحدا بما هو واحد لا باحاد ولا باجزاء فثبت ان علة الواحد واحدة بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى
واما مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلا او رسوب السفينة المملوة من الحنطة في البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه

منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان احدهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك ان منافاة رفع الشيء
معه انما هي لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداه تفصيلا او
اجمالا واما منافاة مستلزم رفع الشيء له فانما هي لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لا لذاته بل على
سبيل التبعية فالمنافات الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب واما فيما سواهما فيكون تابعة لها فلا
يكون التقابل بينهما اشد واقوى لكنه قيل وفيه بحث لان التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى التنافي
يلزم ان لا يتحقق بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين في السلب والايجاب وان كان منافيا بالمعنى المذكور
للطرف الآخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الآخر الذي هو الايجاب لا يكون منافيا لنقيضه لذاته
بل المنافي بالذات لسلب السلب المستلزم للايجاب والاولى ان يراد من الرفع او السلب المعنى
المصدري على الوجه المطلق الذي يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول به
في بيان اصناف التقابل واحكامه كل متنافيين جهة تقابلهما ان يكون بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق على
ما يعتبر في مفهوم القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين وفرضه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في
نفس الامر كزيد ابيض وزيد ليس بابيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالابيض
واللاابيض او بحسب الانتساب الى شيء آخر بالحمل كزيد ابيض وزيد لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه
وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق ولا صدق على شيء
واذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما
ينافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب
والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس
فان الصادق منهما احد القضيتين على موضوع واحد في زمان واحد ثم قال ايضا معنى الايجاب وجود اي
معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان
لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره واشى فقد علم مما علم ذكرا ان التقابل اعم من التناقض المعروف بين
القضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا التحقق في المفردات دون التناقض فقد سهى من قال ان
التناقض هو نفس التقابل الايجابي والسلبي وكذا ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل السلب والايجاب

راجع الى القول بالتعدد ليس بصواب كيف وتقابل النقيضين ليس من حيث انهما نقيضان ولا باعتبار مفهوميهما
بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف الى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة انما يكون بين نفس النفي والاثبات
وفي القضايا بالعرض اللهم الا ان يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع
واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي ايضا عقلية فاذا حصلا في العقل كل
منهما عقدا اي تصديقا واذا اخبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا ثم باعتبار هذا من ان التقابل ان كان
في القضايا انما هو بين نفس النفي والاثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل ان بعضهم اعتبروا في مفهوم
التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بان لا تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع لها
لان المحل المستغني عن الحال ومحل الصورة هي المادة المحتاجة اليها في التقوم واعتبر الاخرون المحل مطلقا
فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من خلاف الفريقين في كون مورد الايجاب والسلب
موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ في التقابل عدمه بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم
ان من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض
الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قاله الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب
بمقابل الكلي الموجب مقابلة التناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه
المقابلة تضادا اذ كان لا يجتمعان بل ان ما لا يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى مع ان القضايا
لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن غلط اذ الاختلاف الذي نقله
انما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين اما على موضوع واحد او محل واحد لا في مفهوم
مطلق التقابل المعرف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود
والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف ولو كان الاختلاف المذكور منهم في مطلق التقابل لزم منه نفي
التقابل بين الفرس واللافرس مثل البياض الذي ذكره اذ عدم كون الفرس ذا محل وذلك فاسد ومن احكام
الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن واللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة ولا بد فرع
منتسبيها واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها اعتبارات لفظية
فالنسبة بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فله حظ من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية الشيء مقابل



والراي للفكرة كالالة للصانع ولهذا قيل اياك والراي الفطير وقيل دع الراي تغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق
الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله
ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقه من قولهم فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب
يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله ص
بقوله كما هو المشهور ان من امتي المحدثين وبقوله صلى الله عليه وآله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ويسمى ذلك
نفثا في الروع وضرب انما يكون بصناعة وتعلم وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال
اهل المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر
الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال
على الاحوال

تم المجلد الاول وهو السفر الاول من الاسفار الاربعة
من مصنفات العارف الكامل الرباني صدر الدين
الشيرازي في يوم الاربعاء سابع عشر شهر
رجب المرجب

حسب الحكم سركار عظمت مدار قبله گاه مكرم وخدايگان معظم جامع الفروع والاصول حاوي المعقول والمنقول علام
فهام ميرزا مرتضى دام [illegible] واجلاله
حرره ... محمد صادق ...

تمهيد بان لفظ النور ليس موضوعا كما فهمه المحجوبون من علماء اللسان واصحاب الكلام للعرض الذي يقوم
بالاجسام وهو الذي عرفوه بانه لا بقاء له زمانين وهو من الحوادث الناقصة الوجود بل هذا النور احد
اسماء الله تعالى وهو منور الانوار ومحقق الحقايق ومظهر الخفيات وموجد الهيئات ومطلق النور يحمل
عند الجمهور على معان كثيرة بعضها بالاشتراك وبعضها بالحقيقة والمجاز كنور الشمس والقمر ونور السراج
ونور العقل ونور الايمان ونور التقوى ونور الياقوت ونور الذهب ونور الفيروزج واما عند الاشراقيين
ومن تبعهم كالشيخ شهاب الدين الكاشف لرموزهم والمخرج لكنوزهم والمدون لعلومهم والمبين لمفهومهم والمبرز
لمقاماتهم والشارح لاشاراتهم فهو حقيقة بسيطة ظاهرة لذاتها مظهرة لغيرها فعلى هذا يجب ان لا يكون لها جنس
ولا فصل لعدم تركبها من الاجزاء فلا لها معرف حدي ولا لها كاشف رسمي لعدم خفائها في نفسها بل هي اظهر
الاشياء لكونها مقابلة الظلمة والخفاء بمقابل السلب فلا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء لكن الخفاء والحجاب
انما يطرأن لها بحسب المراتب كرتبة النور الهوى لغاية ظهورها وبروزها فان شدة الظهور وغلبة التجلي ربما صارت
منشأ الخفاء للتجلي له لفرط الظهور على المتجلي له لغاية القصور كما شاهد من حال عيون الخفافيش عند تجلي
النور الشديد الحسي المشرق على احداقها فاذا كان الحال هكذا في النور المحسوس فما ظنك بالنور العقلي البالغ
حد النهاية في الشدة والقوة وكان النور عند اكابر الصوفية ايضا عبارة عن هذا المعنى كما يستفاد من مصنفاتهم
ورموزاتهم الا ان الفرق بين مذهبهم ومذهب الحكماء الاشراقيين ان النور وان كان عند اولئك الاكابر
حقيقة بسيطة الا انها انما يعرض لها بحسب ذاتها التفاوت بالشدة والضعف والتعدد والكثرة بحسب الجهات
والتشخصات والاختلاف بالواجبية والامكانية والجوهرية والعرضية والغنى والافتقار واما عند هؤلاء
الاعلام من الكرام فلا يعرض لها في حد ذاتها هذه الاحكام بل بحسب تجلياتها وتعيناتها وشئوناتها واعتباراتها
فالحقيقة واحدة والتعدد انما يعرض بحسب اختلاف المظاهر والمرائي والقوابل ولا يبعد ان يكون الاختلاف
بين المذهبين راجعا الى التفاوت في الاصطلاحات وانحاء الاشارات والتفنن في التصريح والتعريض و
الاجمال والتفصيل مع الاتفاق بينهم في الدعائم والاصول وما ذكره الشيخ محمد الغزالي في مشكوة الانوار
موافق ايضا لقول ائمة الحكمة وهو قوله النور عبارة عما به يظهر الاشياء **تذكرة تفصيلية** ان لقوله
الله نور السموات والارض وجوها كثيرة من المعنى الاول ما ذكره اكثر مفسري الاسلام وعلماء العربية والكلام
ومستندهم قراءة امير المؤمنين عليه السلام حيث روي انه قرأ الله نور السموات والارض بصيغة الماضي

يعني ذو نور السموات وصاحب نور السموات على مجاز الحذف او الحق نورها على سبيل التشبيه قال صاحب
الكشاف شبهه بالنور في ظهوره وبيانه كقوله الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور اي من الباطل
الى الحق واضاف النور الى السموات والارض الى حد معنيين اما الدلالة على سعة اشراقه وفشو اضاءته حتى
تضيء له السموات والارض واما ان يراد اهل السموات وانهم يستضيئون به انتهى قوله فعلى هذا يكون معنى قوله
صيغة الماضي ان الله نشر الحق وبسطه في السموات والارض او نور قلوب اهلهما بنور الحق وفي هذا
الوجه يكون المراد من مثل نوره صفة الحق العجيبة الشان ثبتها الله في العالم وهدى الخلق بها الى
طريق الخير ويكون التشبيهات التي وقعت بالمشكوة والمصباح والزجاجة والزيت كلها لاثبات ظهور
صفة الحق ووضوحها وكانه قيل الحق الذي هدى الناس كضوء سراج اشتعل مصباحه بزيت صاف
كان في قنديل زجاجي شفاف في غاية اللطافة بحيث يكون في لطافته شبيها باحدى الدراري المشهورة كالمشتري
والزهرة وكانت الزجاجة في كوة غائرة في جدار غير نافذة حتى لا ينتشر نور المصباح فلا جرم يكون النور في غاية الاشتداد
والظهور فكذلك الحق المنبث في العالم المنتشر في الخلائق ولا يبعد ان يراد بالنور في هذا الوجه القرآن لا مطلق
الحق بمعنى هدى الله الخلق بكلامه المبين الذي هو حق مبين وقد سماه الله نورا حيث قال وانزلنا اليكم نورا مبينا
لان القرآن مظهر نور الحق والفرقان ومنور قلوب اهل الايمان فيكون الحق نورا والقرآن مثله وقد شبه المصباح
فالمصباح كلام الله والزجاجة قلب العارف بانوار معانيه والمشكوة صدره وزيته امداد الفيض الالهي الحاصل
من الشجرة المباركة النبوية والنشأة المقدسة المصطفوية التي لكمال اعتدالها وجامعيتها للنشأتين وتجردها
عن العالمين غير مخصوصة بشرقي عالم الارواح ولا بغربي عالم الاشباح بل جامعة للطرفين ومرتفعة عن الافق
امداده وتنوير القلوب بحيث يكاد ان ينورها ويكملها قبل ان يستنبط العارف من الكتاب بدقيق عقولهم ويقتبسوا
انوار العلوم من مشكوة صدور المعلمين والمذكرين فلغاية بسطة فيض الحق وشدة اثاره للقلوب السالكين
ينور قلوبهم ويضيء ارواحهم وان لم تمسسه نار التعليم البشري او نار الذهن المتوقد من زند الطبع الزكي وقدح
الفكر **الوجه الثاني** ما يوافق طريقة قدماء الصوفية وائمة السلوك والصفية وهو المفهوم من فحوى الاية الكريمة
ومستندهم قراءة عبد الله بن مسعود كما ذكره الواحدي في الوسيط رواية عنه انه قرا الله نور السموات والارض
الارض مثل نوره في قلب المؤمن وعلى هذا الوجه يكون المراد من النور المذكور ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما
نزلت اية افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه سئل عنه صلى الله عليه وسلم ما هذا النور فقال ان النور اذا
قذف في قلب المؤمن انشرح له الصدر وانفسح فقيل هل لذلك من علامة قال نعم التجافي عن دار الغرور والانابة الى
دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله فعلى هذا شبه الله نور قلب المؤمن بمصباح لان المصباح قد حصل واشتعل
من نور اخر فكذا هذا النور قذف في قلبه وحصل واستنار من النور المطلق الالهي والوجود القيومي والقلب
بمنزلة المشكوة والاحوال والمقامات الواردة فيه بالهام الله الحاصلة المجددة لهذا النور بمنزلة الزيت والاعمال
والمعاملات الكثيرة البركات بمنزلة الشجرة المباركة ولكونها حاصلة بين شرقي القلب وغربي البدن غير مختصة
باحدهما لا بالقلب كالعلوم العقلية المحضة ولا بالبدن كالافعال الشهوية والغضبية فلا يكون شرقية
ولا غربية والروح النفساني بمثابة الزجاجة فيكون نظم الاية على هذا الوجه مثل نور هداية الله في قلب المؤمن
كمصباح واقع في زجاجة وهي الروح النفساني الواقع في مصباح قلبه يضيء المصباح من زيت الاحوال والمقامات
التي تكاد تضيء في باطن وجود السالك وان لم تمسسه نار التجلي وهي منبعثة عن شجرة الاعمال الصالحة المباركة
وهذا النور للاجر الذي هو نتيجة الاعمال الصالحة ومراث المعاملات الخالصة مضاعف من النور الاول
الذي نور الهداية الواقعة في البداية الداعي الى العبودية والطاعة فاذا ضم نور النهاية الى نور البداية يكون
نورا على نور **الوجه الثالث** ما ذكره متاخرو الصوفية موافقا لاصحاب المكاشفات وارباب الاذواق والاشراق
وهو مبني على قواعد الاشراقيين وحكماء الفرس والاقدمين ويطابقه الحديث النبوي حكاية عن معراجه حيث
سئل عن الرؤية فقال نور انى اراه اي هو تعالى نور فيمتنع تعلق الرؤية به تعالى فاطلق النور عليه تعالى وقد
اشرنا الى تحقيق مذهبهم في النور وتوضيحه ان النور المحسوس انما يطلق عليه هذا اللفظ لكونه ظاهرا بذاته و
مظهرا لغيره واما خصوص كونه محسوسا بالحس البصري وكونه مظهرا للمبصرات فلا مدخلية له في ما وضع له
لفظ النور فليس نفس النور المحسوس معنى هذا اللفظ ومفهومه بل هو احد موضوعات هذا اللفظ حتى انه لو وجد
في هذا العالم شيء اخر له هذه الخاصية يطلق عليه اللفظ ونظيره ما ذكر في معنى الميزان من ان معناه ما يتميز به الشيء
سواء كان له عمود وكفتان ام لا لكن غلب استعماله في هذا العالم على ما له عمود وكفتان فعلى ذلك يكون اطلاق
النور عليه تعالى من جهة انه مصداق معناه وموضوع مسماه لان ذاته ظاهر بذاته مظهر لغيره مطلقا ولهذا اصطلح
الاشراقيون على اطلاق نور الانوار عليه تعالى النور مع انه امر ذاتي غير خارجي عرضي ولذا الانوار المجردة
الواجبية والعقلية والنفسية الا انه متفاوت في الكمال والنقص مندرج في الشدة والضعف وللذا
على الذوات النورية على سبيل التشكيك لانه متفاوت في الكمال اذ لم يتم برهان على استحالة كون الذاتي متفاوتا

نظم الآية على هذا الوجه صفة نور الوجود الفائض من نور الانوار والوجود الحقيقي الفائض على
المكان المصباح مشتعل في زجاجة حقائق الارواح العالية والجواهر النورية العقلية يتنور به
مشكوة الجواهر السفلية والبرازخ الجسمية واشتعال ذلك المصباح من زيت النفس الرحماني المنبسط على
الوجودات وهو الغاية لطافته وقربه بمنبع الخير والجود ومعدن النور والوجود والنورية على الاشيا
وان لم تمسسه نار الفيض الاقدس المقدس والزيت متوقد من شجرة مباركة هي الفيض المقدس العين
المحض شرقيا الاحدية ولا غربيا الاعيان وهذا النور المتجلي على حقائق الاشياء نور على نور لانه نور
عال واجبي مفيض للنور الشامل الممكني يهدي الله لنوره اي لتجلي وجوده القيومي من يشاء فيجلي له
يخرجه من ظلمة العدم البحت الى نور الوجود فتبصر انه نور يرد عليك بيانه ان شاء الله تعالى عند التحقيق
معاني الفاظها مفصلة فانتظرها مقتبسا لانوارها مجتنبا لثمارها تفريع فعلى الوجهين الاخيرين
من هذه الوجوه الثلثة لا يكون اطلاق النور على الواجب تعالى على سبيل التجوز والتشبيه كما ذكره متكلمو
الاسلاميين وجمهور المفسرين من انه شبه الحق بالنور او اريد بالنور ههنا على انهم لو تفطنوا بمعنى هذا الشيء
لحكموا ان كونه تعالى منورا بالحقيقة مما يستلزم كونه نورا بالحقيقة وذلك لان كل فاعل بالذات لمعنى كمالي
وجودي لا بد وان يوجد فيه ذلك المعنى الكمالي اذ المعطي للكمال لا يكون قاصرا عنه كما حكم به الوجدان وقام
البرهان فاذا وجد فيه معنى النورية فاما ان يكون عين ذاته او زائدا على ذاته والثاني يوجب افتقاره الى من يفيض
عليه معنى النور لان الاتصاف بمعنى زائد انما يكون بجهة القبول والاستفادة وهو غير جهة الايجاد
والافادة فلو كان ذاته منورا لذاته لزم ان لا يكون ذاته قابلا وفاعلا بسيطا حقيقيا وقد ثبت جنابه
واحديته وتقدسه عن شوائب التركيب كلها هف وايضا يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته وهو محال
وان كان مبدء نوريته غير ذاته وغير ذاته يكون ممكنا من الممكنات فيلزم افتقار الواجب الى الممكن
في صفة كمالية ومن انكر كون النور كمالا للموجود بما هو موجود فليداو عقله ان كان متوقفا وان كان
مكابرا فالله يجزيه جهنم خالدا فيها على ان من تامل علم ان الوجود والنور متحدان في المعنى والحقيقة
متغايران في اللفظ ولا شك ان الوجود خير وكمال لكل موجود من حيث هو موجود والواجب تعالى
يكون محض النور فقد ثبت وتحقق ان النور نفس حقيقة الواجب الوجود جل مجده تكميل واما معنى
اضافة الى السموات والارض فهو بمنزلة قولك نور الانوار ووجود الوجودات فان وجود كل

على افراده بالتشكيك وهكذا حقيقة النور لها مراتب متفاوتة في القوة والضعف والكمال والنقص وغاية كمال النور
الالهي وهو النور المحض ثم الانوار العالية المنفصلة الى العقلية والنفسية ثم الانوار السافلة المنفصلة الى الانوار
الكوكبية والعنصرية والحق ان حقيقة النور شيء واحد ووجود كل شيء هو ظهوره فعلى هذا يكون وجود الاجسام ايضا
من مراتب النور لكن الاشراقيين زعموا ان الاجسام غير ظاهرة بذواتها بل بالنور المحسوس العارض ولعل الوجه ان الحق
من الاجسام هو خصوصيات صورها النوعية ونفوسها وهياتها التي هي من باب الوجود والنورية دون موادها وكالمها
التي هي كظلال ممدودة لا وجود لها تاما وسيأتيك مزيد توضيح وتحقيق هذا المباحث يحتاج الى مجال اوسع ولا يطلبها
الباحثون في الحكمتين مع زوايد الحسيه الله لنا فعلى هذه القواعد يكون معنى قوله الله نور السموات والارض بمنزلة معنى
قولهم نور الانوار ووجود الوجودات كما علمت حقيقة كل شيء هو وجوده الذي هو نوريته فزيد مثلا في الحقيقة هو وجوده
الخاص ونور هويته الذي به يكون ظاهرا بذاته مظهرا لاجزاء له كيف يكون النور الكلي ظاهرا بذاته مع انه يحتاج في
وجوده الى موجد يفيده الوجود والنورية لانا نقول على قاعدة الاشراقيين يكون الانوار الجوهرية والعرضية
مجعولة بالجعل البسيط الابداعي فالجاعل لا يجعل النور نورا عندهم ولا يفيد النورية لما ليس بحسب جوهره
وذاته نورا بل يفيد نفس الانوار وقيها فقولنا زيد موجود عندهم بمنزلة قولنا زيد زيد فان القضية ضرورية ذاتية
الا ان الفرق بينه وبين قولنا الواجب موجود ان هذه ضرورة ازلية وهي قولنا ضرورية ذاتية وبين الضرورتين
فرق بين الفرق في علم الميزان والامكان في الوجودات معناه سلب الضرورة الازلية لا سلب الضرورة
الذاتية فلا ينافي هذه الضرورة الافتقار الى العلة الجاعلة وبالجملة فالسموات والارض عبارة عن وجوداتها
الخاصة وانوارها المعينة فهي بالحقيقة انوار متفاوتة المراتب والله تعالى اشد مراتب النور واجل درجاتها
فيكون نور السموات والارض بمنزلة نور الانوار وظلت الافلاك واذا سبق الكلام على طورهم يكون المشبه
بالمصباح هو النور المتجلي على جميع الحقائق الامكانية وبالمشكوة هي الهيئات السفلية وبالزجاجة الهيئات
العلوية وبالزيت النفس الرحماني الذي هو الوجود المنبسط من الحق الى الخلق والضوء الفائض منه على
قوالب الاشياء وهياكل الارض والسماء في سلسلة البدو الابداعي هو المسمى بالفيض الاقدس وبالشجرة
المباركة الوجود النور الفائض منه على المركبات والممتزجات حسب ادعية القابليات وتمامية الاستعداد
في سلسلة الرجوع الاستعدادي المسمى بالفيض المقدس ووجه شبهه بالشجرة واضح لانه ذو شعب وشجاج
مختلفة وشجون وافنان متكثرة وهذا الفيض غير مختص بشرقيا الاحدية المحضة ولا بغربيا الاعيان والهيئات

شئ عبارة عن نوره به يظهر مهيته ذلك الشئ وذاته فالله ممثى الانوار بنفس ذاته النور بذوبجعلها
جعلا بسيطا مفادة ثبت ذات المجعول وهويته على ذات الجاعل وهويته التى هى عين ابنيته فعلى
هذا كما ان ذاته موجد الموجودات فكذلك مثبت الاشياء ومحدث الذوات ثم لما كان ذات موجد
ذات كل ممكن ليست الا وجودا خاصا به يوجد المهية وبه يطرد العدم عنها وبتصف بالموجودية التسالح
عنه العقل لما حقق فى مظانه ان المتاصل فى التحقق هو وجود كل شئ الذى هو حقيقته والمهية
خالة انتزاعية عقلية منصبغة بصبغ الوجود منورة بنوره فوجد الاشياء بالحقيقة موجد لوجوداتها
ومنشئها وجاعلها انشاء بسيطا وجعلا مقدسا عن التركيب عن تخلل الامرين مجعول ومجعول
اليه ثم اذا كانت موجودية الاشياء كما علمت ليست باتصاف المهية بالوجود بابداع المبدا تعالى وجودها
ونابيته اياها على النحو الذى مر ذكره فيكون الله تعالى وجود الموجودات فاذا كان الله وجود الموجودات
فلا يكون للموجودات تحصل الا به ولا هوية لها الا بهويته ثم ليست هوية البارى متقومة بها
والا لزم الدور وافتقار الواجب الى الممكن وكلاهما محال لان فيكون الموجود بالحقيقة هو الحق
تعالى لا غير ويكون موجودية غيره باعتبار اخذها معه فيكون من قبيل الاظلال والاشباح
اللتى ترى فى المرائى العقلية بتبعية الشخص الخارجى فالمهيات كلها بمنزلة المرائى التى ترى
فيها صورة الوجود الحقيقى لعدميتها العدمية لون المراة لهذا المعنى قال الحلاج الله مكون
الموجودات وقال بعضهم الله وجود السموات والارض واليه يرجع قول الشبلى ما فى الجبة احد سوى الله
تعالى وكانه اراد بالجبة ههنا الوجود المتاصل الحقيقى لانه جز المحض يوثر عند الكل واليه يشير قول ابيه
العباس ليس فى الدارين الا ربى وان الموجودات كلها معدومة الا وجوده تعالى ويؤيد ذلك قول
امير المؤمنين وامام الموحدين على عليه السلام لا اعبد ربا لم اره ويقوى ذلك قول خاتم الانبيا صلى الله
عليه واله لا راحة للمؤمن من دون لقاء الله **حكمة عرشية** كما ان الوجود جعل فرع يتعلق فى الحكمة
المشهورة اما جوهر واما عرض وهما الجوهر والعرض المشهوران فاعلم ان الوجود جوهرا وعرضا بمعنيين
غير ذينك المشهورين فان ذينك المفهومين من اقسام المهيات والاعيان الثابتة التى ما شمت رائحة
الوجود وهذان من اقسام الوجود فالجوهر بحسب المشهور ماهية غير الوجود حقها ان يكون موجودة
اى متحدة مع مفهوم الوجود العام الذى من المفهومات العامة الشاملة ان لا يكون فى موضوع اى

معناه ليس هذا المعنى اخر والعرض هو المهية التى يكون بحسب وجودها العينى وعند موجوديتها بعينه
هذا الشئ اخرهما مفهومان عامان وموضوعاهما مهيتان عقليتان واما الجوهر والعرض الحقيقيان
فالجوهر الحقيقى هو الموجود المستقل الذى هو بذاته وهويته موجود وواجب لذاته من غير
علاقة الى شئ فى كونه هو هو وهو الله تعالى والعرض الحقيقى هو الذى يكون بحسب ذاته وهويته
متعلقا بغيره ومفتقرا فى بجوهره الى غيره ويكون بجوهره وبذاته بغيره فلا يكون فى نفسه
مع قطع النظر عن يقوم به متصورا فضلا عن ان يكون موجودا فذاته عبارة عن المتقوم بالغير الا ان
معنى يكون ذلك المعنى مما يوصف بالافتقار الى الغير مطلقا موضوعا كان كما فى العرض بالمعنى المشهور
او مادة كما فى الصورة الجوهرية بالمعنى الاول او صورة كما فى المادة او هى جميعا كما فى المركب منهما
او فاعلا او غاية كما فى ساير الاقسام فالواجب جل ذكره جوهر بهذا المعنى حقيقة وان لم يطلق عليه
اسمه تعالى بحسب التوقيف حيث لم يرد اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى فى الشرع الانور وهو مفاد
ما ذكرناه من المعنى وان كان بعبارة اخرى والعرض بالمعنى الحقيقى الذى ذكرناه هو وجودات الممكنات
كلها سواء كان الممكن بحسب المهية جوهرا بالمعنى المشهور او عرضا فان تلك الوجودات كلها اعراض
قائمة بوجود الحق لا بمعنى قيام معنى العرض بالجوهر حتى هو المتعارف بين الجمهور ليلزم كونه تعالى
محل الحوادث كما ذهب اليه بعض المتكلمين او محل الصور العلمية كما ذهب اليه جمهور المشائين من الحكما
بل هذا معنى اخر من القيام غير قابل للمقال والعبارة قاصرة عن بيانه والامثلة الدايرة فى لسان
العرفاء غير واردة على مقتضى حاله فى شانه وجملة القول فيه ان معنى قيام الاشياء به تعالى
عبارة عن قيومية لها فافهم وتثبت وتفطن بمفاد ما روى عن كعب الاحبار فى تفسير لفظة الله
حيث قال انه عبارة عن وجوده ولوازمه ولوازمه اسماؤه الحسنى ومظاهرها اعنى المهيات واعيان الممكنات
التى وقع عليها كلها رشحات وجود الحق ولمعات نوره وظلاله المعبر عنها بالسموات والارض وجميعها عبارة
عن نور محمد وال محمد صلى الله عليه واله وانوار ابليس لعنه الله وسيجيئ شرح هذا المعنى ان شاء الله **لمعة اشراقية**
قد دريت ان النور حقيقة بسيطة معناه بحسب شرح الاسم الظاهر بذاته المظهر لغيره وقد دريت مما ذكرناه ان
حقيقة النور مما لا يظهر لاحد الا بالمشاهدة الحضورية دون حصول صورة منها فى الذهن لان كل صورة
ذهنية فهى يكون كلية ابدا ولو تخصصت بالف مخصص فيكون مبهما والمبهم لا يكون ملتفتا ظاهرا

فى نفسه وعلى فرض تخصصه يحتاج فى ظهوره وتعينه الى ذلك المخصص فلا يكون ظهوره عين ذاته فلا يكون
ظاهرا بذاته مظهرا لغيره هف وايضا كل ما هو غير النور فهى خفية ذاته مظلم فى جوهره ظاهر بالنور مستضئ
به فكيف يكون هو مظهر النور ومعرفة كما قاله فتعين ان الله تعالى هو ظاهر بذاته او ذاته عين ظهور
ذاته لذاته وعين ظهور جميع الاشياء له كما انه مظهرها من مكمن الخفاء موجدها من كتم العدم الى عالم الوجود
فبذاته الغير مستور عن المهيات المظلمة الذوات وبتشريف النور فيما هو من الخويات ويطلع شمس عظمته
على آفاق حقائق الممكنات واشراق نوره على السموات والارض وما فيهما لم يكن لاحد من الذوات
وجود ولا لاحد من الموجودات حصول لا فى العقل ولا فى العين وفى الحديث النبوى المصطفوى صلى الله عليه
واله اكرم كرايم تسليمات الله ان الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره وهذا فى الحقيقة نكتة
معنى قوله سبحانه يدبر الامر من السماء الى الارض وقوله ان ربك علام الغيوب فان التدبير من الله عين
اشراق نور الوجود منه فى ابداعه للاشياء على وجه الحكمة والمصلحة وكذا عالميته بالغيوب عين ايجاده الاشياء
المستورة فى عالم المعقولات لنفس الايجاد الذى هو ضرب من العقل فى حقه كما رواه الاشراقيون اذ ليس
وجودات الاشياء منه متراخية عن ارادته لها ولا ارادته للاشياء التى هى عين علمه التفصيلى بوجودها
متاخرة عن وجودها بل وجد الموجودات معقولة اياه وعقل المعقولات موجودة له تعالى وهذا المعنى كون
علمه فعليا عندهم فالحاصل ان علمه الذى هو عين ذاته سبب لوجودات الاشياء التى هى عبارة عن معلوليتها
له واشراق نوره عليها هو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فى هذا ايضا انكشف معنى قوله تعالى الله
نور تائيدا استكشافى قال مشايخ هذا الطريق النور هو الذى نور قلوب العارفين بتوحيده وانار اسرار
المحبين بتائيده وقيل هو الذى كون الاشياء بالتصوير والاسرار بالتنوير وقيل هو الذى يهدى القلوب
الى ايثار الحق واصطفائه ويهدى الابرار الى مناجاته واجتبائه واليه الاشارة بقوله سبحانه الله ولى الذين
امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور اى من الباطل الى الحق ومن العبد الى الرب ومن البعد الى القرب ومن الادنى
الى الاعلى ومن الهاوية الى الجنان كشف ايضا اعلم ان الحق تعالى اسماء متقابلة لازمة لذاته كالاول
والاخر والظاهر والباطن والهادى والمضل والمعز والمذل فله بحسب احدية وجوده الواجبى من كل صفتين متقابلتين
اشرفها بحسب جمال ذاته وقدسه وجهه وانما يصدق الطرف المقابل عليه بحسب مقالبة عظمة ذاته وجلاله اى من
قهره على ما سواه والصفات الجمالية انما تثبت له اولا وبالذات والاسماء والصفات الجلالية يصدق عليه ثانيا وبالعرض

بكرز

من باب الضرورى الذى يذكر فى محبسا العلل الغائية التى هى الفاعل لفاعليته الفاعل وبذلك الاصل ينحفظ
استحالة كون الجزء الحقيقى مبدء للشر وبه ازاح استاد الحكماء ومقدم المشائين ارسطاطاليس شبهة الثنوية القائلين
بتعدد الفاعل الاول الكل فكل ممكن مزاوج الحقيقة من جهة كمالية نورية ناشية من الصفات الجمالية النورية ومن
جهة نقصانية عدمية ظلمانية ناشية من الصفات القهرية الجلالية النارية فمن هذين الاصلين نشاء النور والظلمة
والنار والابليس السارية فى سموات الارواح والروحانيات وارض الاجسام والجسمانيات والله تعالى منور الكل بنور
وجوده وجماله ونار هيبته وجلاله كما اشار بقوله الله ولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور فالله نور السموات
والارض بانوار كواكب اسمائه النورية الجمالية المشرقة فى سماء حقيقة ذاته واشعة نيران الجواهر النيرة فان
جرومة الموجودات كلها مسخرة لهاتين الصفتين منقلبة بين الاصبعين فالعرش وما حواه بين صفتين من صفات الرحمن
والقلب وما حواه بين اصبعين من اصابع الرحمن اللتين كانتا فى مرتبة صفة لطف وقهر وفى مقام آخر جوهرى عقلى
ونفسى وفى درجة اخرى حالة بسط وقبض وظلالهما فى العالم سماء وارض وفى الكواكب سعود ونحوس وفى الآفاق
شرق وغرب وفى الحيوان ذكر وانثى وفى الطعوم حلاوة ومرارة وفى اللون سواد وبياض وفى الكم متصل
ومنفصل وفى المقادير قصيرة وطويلة وفى الخط مستقيم ومعوج مستو ومنحن وفى العدد منطق واصم وفى المذهب
هداية وضلالة وفى الاعتقاد حق وباطل وفى النفس اقبال وادبار وفى القلب بصيرة وعمى وفى الاخرة نعيم
وجحيم وفى الدنيا دولة ونكبة وفى الباطن الحمام ووسوسة الى غير ذلك من المزاوجات الشاوية فى جميع الذرات
النازلة من سماء عالم الوحدة الى الارض عالم الكثرة والهيولى لقوله تعالى ومن كل شئ خلقنا زوجين وقل عن العقل
لم يزل ملغى فى شرح تفاصيل هذه المراتب المزدوجة المنزلة من شرفى السماء العظمة والكبرياء الى المهبط الادنى
وحضيض الارض السفلى ثم المرتقية الى عالم الاسماء والقبضة العظمى التى يحشر فيها الاشياء الى الرب الاعلى وكل
اتيه يوم القيمة فردا فصل فى قوله جل اسمه مثل
نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح فى زجاجة جناحا عبد بلغ فى عبوديته وسلوك طريق الانابة الى مقام شاهد بالمشاهدة القلبية نور وجه الله وراء
كما راى بالمشاهدة البصرية نور المصباح من وراء زجاجة واقعة فى مشكوة فما هو بمنزلة زجاجة هذا النور هو
محمد صلى الله عليه واله اذ لا يمكن مشاهدة النور الاحدى لغاية شدته وقوته التى تبهر البصائر وتبهر الالباب الا خلف
حجاب الزجاج المحمدى اذ به يعرف مصباح نوره سبحانه بل صباح ظهوره وان اردت بيان نسبة المصباح
الى النور والصباح الى الظهور فقل هو الله فقولك هو الله لفظان موضوع ومحمول والحمل نحو من الاتحا

الناس هنا حين البهايم القيمة جے الانبياء والاولياء سلفا وخلفا وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة واعلم ان الغرض الاصلي من العبادات والرياضات هو تصفية وجه الذات والمحاذات بالقلوب الصافية شطر نور الحق خلف زجاجة احمد صلعم ليشاهد نور الله ويقع عليه ضوء معرفة الله وهذا معنى ما قال اويس القرني رضه العبد ان يكون حيث كعيش الرب والى ما ذكرنا يرجع حاصل معنى العبودية التامة وسئل عن بعض اصحاب القلوب ما العبودية فقال اذا صرت حرا فانت عبد معناه انك اذا تحررت وخلصت من التعلقات وصفى قلبك عن الكدورات صرت عبدا لله ملكا مقتدرا مالكا لجميع الاشياء بعزة الله وقدرته وملكه لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم ومما ورد في هذا المعنى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وخبر اهل الجنة انه يأتي اليهم الملك بعد ان يستأذن عليهم الدخول عليهم فاذا دخل ناولهم كتابا من عند الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطبه به من الحي القيوم الى الحي القيوم اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فقال صلى الله عليه وآله ولا يقول احد من اهل الجنة لشيء الا ويكون تنبيه ولكن يا مسكين يجب ان يعلم الفرق بين المرآة والنور والفرق الظل من الاصل وقد نبهناك عليه قبل ذلك لئلا تقع فيما وقع فيه كثير من اهل الضلال والنكال واصحاب الحلول والاتحاد فما للتراب ورب الارباب وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاذا خوطب سيد الابرار وخاتم الاخيار صلعم بقوله انك لا تهدي من احببت فما يكون لامثالك ونظر انك ثم في التعبير عن تلك المرتبة بالامانة في قوله عز جاره انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا اشعار ولطيف بما ذكر فان الامانة مردودة الى صاحبها بل كل صفة وجودية وكمال نوري افاضه الله على الممكن من الممكنات وموهبة من المواهب فهي امانة من الله وليس له الا التضايع بنوره والمجاورة معه بلا الاتصاف بالحقيقة ولهذا يخلع عنه عند اداء الامانات ورجوع الكل اليه الا الى الله تصير الامور والى هذا المعنى اشار ابو سعيد الخراز حيث قال علامة المريد في الفناء ذهاب حظه من الدنيا والآخرة الا من الله سبحانه ثم يبدو باديا من قربه ذهاب وجود نفسه وحظه ورؤيته من الله ويبقى رؤيته من كان لله من الله فينفرد العبد عن رؤيته فاذا كان كذلك فلا يكون مع الله غير الله فيبقى الله الواحد الصمد في الابد كما كان في الازلية هذا كلامه وهو تام في فحواه لمن كان له سمع يسمع امانة وعقل يفهم توحيده ويبصر به تفرده وتقرره في عالم الملك والملكوت والغيب والشهادة طريق آخر روي عن بعض السابقين من المعبرين ان المشكوة هو الصدر والزجاجة هو القلب والمصباح هو الروح وهو واضح اكرجلي واضح لكن ينبغي ان يعلم ان الكل من هذه

في الذات والوجود لكن لو نظرت نظرا عقليا في مصداق هذا الحمل وجدت هو الله شيئا واحدا وذاتا واحدة يعبر عنهما تارة بالوجود الواجبي والذات الاحدية وتارة بالمستجمع لجميع الصفات الكمالية والاسماء الحسنى ومصداق الحيثيات المذكورة ان حقيقة بسيطة واحدة تكون باحدى الحيثيتين هوية وبالاخرى الماهية كما انه باحدى الاعتبارين وجود وباعتبار الاخر اسم وصفة وكما ان المصباح في عالم المشاهدة البصرية شيء واحد ومحسوس واحد لكنه عند العقل تحليل الى امرين نور هو بمنزلة الوجود المطلق وحامل صنوبري هو بمنزلة معنى اسم الله في الواجب هذا اذا كان المثل له في المصباح هو الله تعالى واما اذا كان واما امكانية كذات الرسول صلى الله عليه وآله واحد الامرين منه بمنزلة الوجود والثاني بمنزلة الماهية الممكن والفرق بين المواضع الثلثة ان الصفة والموصوف في المصباح اي النور والصنوبرة متحدان حسا ووضعا متغايران وجودا وعقلا وباعتبارهما في الممكن اي الماهية والوجود متحدان وجودا وعينا متغايران عقلا وتمييزه وفي الواجب تعالى ما هو بمنزلة الوجود في الممكن والنور به في المصباح وهو المسمى بالهوية عين ما هو بمنزلة الماهية والحامل وهو المسمى بالاسم الله لا فرق الا في العبارة فالمصباح مثال الله تعالى ونوره مثال للهوية الاحدية فلو لم يكن للنور المصباحي حامل ذو تعين وضعي لما انحصر منه جهة قرب وبعد في الهواء الذي ينتشر منه شدة وضعفا فلم يقع منه نور على شيء من هواء البيت وجدرانه وسقفه لعدم النسبة بالرجحان وعدمه والاولوية وعدمها والاستحالة الترجيح من غير مرجح فكذلك لو لم يكن للحق اسماء يقع منها انوار مخصوصة على المظاهر والمجالي بحسب ما تقتضيه تعين كل اسم عن اسم آخر لم يصدر عنه في العالم الايجادي شيء من الممكنات اذ لا اولوية لممكن ما ولا رجحان له على ممكن آخر بحسب الجهة الامكانية فان الماهيات والمعاني الكلية التي هي غير الوجود في درجة واحدة بحسب الذات في قبول نور الوجود وعدم قبوله بل المعين لكل منها في مقام خاص ودرجة معينة انما هو ذات الواجب بما يلزمها من الاسماء والصفات المنبعثة عن جانب هوية الالهية وشمس حقيقة الواجبية النافذ نورها في جميع هياكل الممكنات الباسط فيضها على بساط جميع الماهيات ثم لما كان اول من قرع باب الاستنارة بنور الله واول من نطق بلا اله الا الله هو العبد الاعلى والعقل الاول والممكن الاشرف والحقيقة المحمدية هو مصباح نور الله وبتوسطه يقبل الاستنارة والاستنارة جميع الماهيات الواقعة في فضاء قابلية الوجود والهويات الساكنة في هواء بيوت اهل الجنة والعبودية لمبدع الوجود القابض لنور الحق فذات النبي صلعم كالمرآة المصقولة التي يحاذي بها وجه البدر الاعظم ويوازي شطر الحق فيتجلى لها وجه ربك ذو الجلال والاكرام تفريع فكل من حصل نسبة اليه من غير ان منه سابقا ولاحقا انعكس نور الحق منه اليه وهذا المعنى الشفاعة التي يكون جميع

الكلي

الثلثة اى الصدر والقلب والروح مراتب ثلث ولها ظاهرة مكشوفة لكل احد لكونها من عالم الحس الظاهر
وثانيها مستورة عن الحس الظاهر مكشوفة للحس الباطن وثالثها مستورة عنهما جميعًا مكشوفة للعقل النظري
ولها مراتب اخرى ليس ههنا موضع بيانها فالمرتبة الاولى اما من الصدر فهو هذا المركب من العظام والاغشية
والرباطات المحيطة بجرم الكبد وكان المراد به هو الكبد لكونه محل الروح الطبيعي واما من القلب فهو الصنوبري
واما من الروح فهو جسم لطيف حار هو مركب النفس الحيوانية المدركة للجزئيات لاجل الحركات الشهوية والغضبية
واما المرتبة الثانية من كل منهما فمن الصدر الروح الطبيعي ومن القلب الروح الحيواني المذكور ومن الروح
الروح النفساني البشري الذى يتعلق به ويستعمله النفس الانسانية المفكرة فى المقاصد الحيوانية والمرعية
فى التدابير البشرية بحسب المعاش والمعاد والدنيا والاخرة على ما يقتضيه العقل العملى المشترك فيه بين الناس المتفق
عليه العام والخاص عند تخليته عن العوائق والوساوس وسلامته عن القواطع والنوازع فهذه الارواح
الثلثة اى الطبيعي والحيواني والنفساني هى التى يبحث عنها الاطباء ويسمى عندهم بالارواح ويتميز عندهم
بالقيود الثلثة وتتفاوت جسميتها فى اللطافة شدة وضعفا وفى كل الاعتدال ونقصه ولكل منها مولد
ومنشاء خاص فمنبع الروح النفساني الدماغ وهو اعدل الارواح ومنشاء الروح الحيواني القلب الصنوبري
وهو متوسط فى كمال الاعتدال ومولد الروح الطبيعي الكبد وهو اخرجها عن الاعتدال وهذه الارواح الثلثة
اشرف الاجسام العنصرية حتى كادت ان تشبه الافلاك واما عند العرفاء فاسامي ما ذكرنا من الصدر والقلب
والروح بحسب هذا الاستعمال فى المرتبة المتوسط واما المرتبة الثالثة فالصدر بحسب هذه المرتبة هى النفس الحيوانية
التى يستعملها القلب الانساني وهو فى هذا المقام عبارة عن النفس الناطقة المذكورة والعقل العملى المذكور
والروح عبارة عن العقل المستفاد المشاهد للمعقولات عند اتصالها بالعقل الفعال وهو الملك المقدس وهو
قلم الحق كتب فى الواح قلوبنا حقايق الايمان لقوله تعالى اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
فهذه الثلثة فى هذه المرتبة تكون من عالم الاخرة وعالم الغيب وعالم الملكوت وفى المرتبة الاولى كانت من عالم
الدنيا وعالم الشهادة وعالم الملك وفى المرتبة المتوسط يقع متوسطا بين العالمين برزخا بين النشاتين بمنزلة عالم الاعراف
الذى مثل له الاعراف والقلب بهذا المعنى الاخير هو الذى يقال انه عرش الله ومستوى اسم الرحمن لكونه
محل معرفة الله وملكوته على سبيل الاستقامة من غير اعوجاج ولا انحراف عظمة ذاته وصفاته واسمائه وافعاله
وكتبه ورسله واليوم الاخر الذى هو يوم مراجعة الخلايق اليه واعادة الارواح ومثولها بين يديه والصدر

هو الكرسي

هو الكرسي ونسبة العرش الى الكرسي كنسبة العقل الى النفس والقضاء الى القدر وان المعقولات كلها مجملة من القضاء
مفصلة فى القدر وكذا الانوار الكوكبية مثلة واحدة فى العرش لغاية صفائه ولطافته وكونه مصافيا الانوار
المغض والملكوت وهى متفصلة متجزية فى الكرسي لكون فلك الكواكب فى اللطافة دون فلك العرش **فصل**
فى قوله عز اسمه علم ان هذه الشجرة ليست من اشجار الدنيا التى تدرك
بالحس كما ظنه المحجوبون والاكانت فى جانب من جوانب الدنيا قابلة للاشارة الحسية وانما ليست كذلك ليست التى
ولا فى الاخرى ايضا كما ذهب اليه قوم لانه ما لو كانت هذه الشجرة فى الدنيا لكانت اما شرقية واما غربية
ولكن واحد ما فى الدنيا ولا فى الجنة انما مثل ضربه الله لنوره وكثيرا ما يكون الشئ واحدا سمى كثيرة باعتبارات متعددة
يكون المقصود من الكل معنى واحدا وان تعددت الالفاظ وتكثرت الحيثيات وربما يكون الحقيقة واحدة ذو درجات
متفاوتة فى العوالم المتطابقة المحاذية بعضها فوق بعض كالقلب الذى ظاهره جسم مركب من العناصر الاربعة ثم
من الاخلاط ثم من الاعضاء مثل الشحم واللحم والعصب والعروق وما شاكلها وظاهر ظاهره شكل صنوبري احمر
محسوس وباطن ظاهره تجويف ظلماني اسود وباطنه روح بخارى حاصل من لطافة الاخلاط وبخاراتها كما ان هذا
الظاهر حاصل من كثافة الاخلاط وارضيتها ونسبة هذا الى ذلك كنسبة الارض الى السماء ولباطن باطن هو النفس الحيوانية
وهو قشر ظاهر للنفس الانسانية الناطقة ونسبة الى هذا النفس كنسبة البدن اليه ثم لباطن باطنه باطن اخر يكون جميع
ما سبق ذكرها نوعا بالقياس اليه وهو محيط بها احاطة العرش بما فيه من السماء والعرش وهو الجوهر العقلى الذى كان فعلنا
على النفس من المبدء الفعال وهو فى اول تكوينه كان بمنزلة المعانى الذهنية والمفهومات الكلية الهيولانية النسبة الى
العقل نسبة الخيال الى الخيال ثم يتدرج فى قوة الوجود العقلى الى درجة العقل بالملكة التى يدرك بها المعقولات الاول
وسقط المشاركات والمباينات وتجنبه للتصورات والتصديقات الماخوذة من الحجات ثم الى درجة العقل بالفعل
الذى يدرك به النظريات وحدود الماهيات وبراهين الموجودات ثم الى درجة العقل المستفاد المشاهد لصور
المعقولات فى القلم الاعلى فى اللوح المحفوظ ثم يخرط فى سلك الملائكة المقربين والاتحاد معهم اتحاد النور بالمقتبس
من ثوابت القصور والنقص فهذه كلها من جملة مراتب القلب الانساني فى الصعود من ارض الجسمية الى السماء الالهية
فعلى هذا ليس بعيد من الحقايق المستعملة الفاظها عند اهل الشريعة والحقيقة مطلقا وفى هذه الاية خاصة ان الشجرة
الزيتونة عند المحجوبين المقتصرين على اول الدرجات للحقايق وادنى العوالم للمعانى هى شجرة بينها الشام وعرفها
واجود الزيتون زيتون الشام وهى مباركة لانها كثيرة المنافع او لانها تنبت فى الارض المبروك للعالمين بوبورك

مباحث دون منها اجساد سبعين نبيا منهم ابراهيم م وعن النبي صم عليكم بهذه الشجرة زيت الزيتون فتداووا به فانه
مصحة من الباسور ومنها لا شرقية ولا غربية لان الشام متوسط بين شرق العالم وغربه اي الربع المعمور من الارض المكشوف
من البحر الذي احد جانبيه في الطول وهو نصف دائرة عظيمة في الارض الجزاير الخالدات الواقعة في جانب الغرب
وكانت مكشوفة في قديم الزمان من البحر والان معمورة فيه والجانب الاخر منتهى العمارة عند ساحل البحر في جانب
الشرق وقيل لا في مضحى ولا في مقناة ولكن الشمس والظل يتعاقبان عليها وذلك اجود لحملها واصفى له هنا قال
رسول الله صم لا خير في شجرة في مقناة ولا نبات في مقناة ولا خير فيهما في مضحى ويستفاد من هذين القولين انها شجرة
واقعة في قبة الارض وهو في اصطلاح اهل الهيئة والنجوم موضع من الارض طوله تسعون درجة وعرضه
عرض وسط الاقاليم او منتصف الربع المعمور واحد وثلثون واربعين اذ القول الاول مشعر بتوسط موضعها
في الطول بين مطلع الشمس ومغيبها في الارض المعمورة والقول الثاني مشعر بكونه متوسطا في العرض
واقعا بين غاية ارتفاع الشمس في نصف النهار الاطول وغاية انحطاطها فيه في المواضع المعمورة ان يكون النهار
فيه متوسطا بين غاية الطول وغاية القصر في جميع السنة كمواضع خط الاستواء وما يليه فهذا بيان معنى
الشجرة الزيتونة حسبما وصل اليه افهام الجمهور وبحسب ظهورها في مظاهر هذا العالم ووجودها في مجرى كلمة
الاجرام ومعدن الظلام واما تحقيقها بحسب نشاة اخرى غير هذه النشاة فوقع اليه اشارات قرانية و
رموز نبوية متفاوتة حسب مقامات العارفين ودرجات المتذكرين فتارة يعبر عنها بشجرة طوبى وتارة بسدرة
المنتهى عندها جنة الماوى وتارة بمقام البيت عند ربي يطعمني ويسقيني وتارة بشجرة موسى شجرة تخرج من
طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين وهو مطالب العلمية البرهانية النورانية وصبغ الخطابيات
والمواعظ الحسنة المقبولة للعقول القاصرة   قد تبين لك بما قرع سمعك ان القوة
الانسانية التي تكون بدايتها اول نشاتها في القلب اللحمي الصنوبري الشكل المخروطي الوضع درجات متفاوتة في الارتقاء
الى الكمال ولها تطورات في الاحوال وانما ينكشف ذلك بان يعتبر اولا القلب واحواله وهو بالحقيقة اول
عضو يتكون في البدن ويتحرك واخر عضو يفسد ولكن بل هو بالحقيقة البدن الحيواني الذي يتعلق به النفس
بواسطة ما ينبعث منه من البخار اللطيف وباقي الاعضاء يراد لاجله ويولد لصيانته لانها بمنزلة القلاع والغشو
الصائنة للب القلب والالات الخادمة الحافظة اياه ولذلك يكون واقعا في وسط البدن وهو وان كان في
الصورة مخالطا لها وفي الكمية اصغر منها الا انه في القوة والمعنى محيط بها مستعمل اياها غاية لوجودها ومعطى على

فوقها

قواها ثم يتولد منه بخار لطيف هو الروح الحيواني عند الاطباء ثم يتولد منه روح اخر بخاري الطف منه وهو الروح
النفساني ثم يتولد منه النفس النباتية وهي قوة ومبدء للتغذية والتنمية والتوليد ثم النفس الحيوانية واول مراتبها القوة
الحسية كما في الديدان والحلزونات ونظايرها من الحيوانات الناقصة الرؤس ثم يتولد النفوس الحسية على طبقاتها ثم القوى
على طبقاتها ثم النفوس الوهمانية كلك وهذه اقصى درجات النفس الحيوانية بما هي حيوانية ثم يكون النفس الناطقة
الملكية وهي نور من انوار الله المعنوية قد طلع عن افق عالم الاخرة وهي اول من قرع باب الملكوت فاول درجتها
العقل الهيولاني وهو بذر شجرة العقل والعرفان وحبة ثمرة المعرفة والايمان ثم يكون منه العقل الاستعدادي
ثم العقل بالفعل ثم المستفاد المتحقق في المعاد ثم العقل الفعال للمعقولات والانوار والفياض لوجود الحقايق و
الاسرار فاذا علمت هذا في مراتب الانسان وسفره وسلوكه في درجات الابدان والنفوس والعقول والى ان بلغ
في الارتقاء الى قضاء الغايات التي نزل منها فاعلم هذا في مراتب ما يتغذى به ويتقوى منه ويستكمل ويترقى فانه
في كل مقام ادوية واغذية خاصة وقراين مخصصة وازواج معلومة بعضها من باب الاجسام والجسمانيات وبعضها
من باب الحواس والمحسوسات وبعضها من باب الاوهام والخيالات والظنون والاعتقادات وبعضها من باب العقول
والمعقولات وبعضها من باب الشهود والمشاهدات فما دام الانسان في عالم الدنيا والجسمية فلا بد له من غذاء
يشبه المتغذي صورة ومادة قوة فيتغذى الصورة بالصورة والمادة بالمادة والقوة والحس بالمحسوس ثم لكل عضو
حصة من الغذاء يشابهه ويشاكله بعد مراتب النضج والاستحالات بالقوة الغاذية التي هي في البدن بمنزلة
القوة العاقلة في النفس فلا بد له ايضا في تجوهر نفسه وذاته من اغذية علمية ومواد عقلية اولا ترى
اولا ترى ان مادة الغذاء اذا وردت البدن وحضرت عند تصرف الغاذية فتصرفت فيها واحالها في
مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الامر حين خلصته عن الفضلات بصنع طبيعي يشبه صنعة الكيميا خالصها
خالصة عن شوائب الغش والغل ومصفاة عن القشور في مراتب اربع للهضوم والاستحالات احدها
في المعدة فتخلص ويتجرد من ذنوب بعض الفضلات والغشاوات هذا التقريب وهذه الرياضة بجارحة
التي مثل لها هل امتلات فتقول هل من مزيد بعد زبانية القوى التي عليها تسعة عشر ويتوب عن خروجها
عن طاعة الله وبعدها عن عالم الاعتدال والوحدة وانحرافها عن جادة الصراط المستقيم وعن رفضها الشريعة
شريعة الطبيعة المدبرة للاجسام على نهج الحكمة ثم اذا فرغت هذه القوى في خدمتها التي يخصها لهذا الغذاء
الكثيف في هذا المنزل وارتقى قليلا من هذه المادية المظلمة الى طبقة اخرى فوقها وقع بيد قوى اخرى

هذا الصنف فعملوا فيه ما امروا به فانغمس في الكدورة اخرى وسقط منه بعض ما بقي فيه من الفضائل
فصار اخلاطها اربعة خلطوا عملا صالحا واخر سيئا لخروجها عن تمام التقصي عن الطاعة وقربها من الصلاح
والعبودية لأمر الله المستعمل لها في عمارة بيت الله المعمور ثم ان اصلح هذه الرفقاء الاربعة هو الجوهر
المسمى بالدم فاذا وقع في العروق وطرح منه العرق وارتاض وسلك سبيل الطاعة للنفس واشتغل في بيت
القلب لتلك الطبخ ومكث مدة اصالحا من الزمان للعبادة البدنية صلح لان يلبس كسوة صور البدنية
بيد القوة المصورة موذنا بشكر هذه النعمة الجسيمة فضله من الرابعة عن الحاجة بيد القوة المولدة لبصيرة مادة
لبدن اخر مثله في النوع فاعلم حال استكمال البدن بما يكمله ويزيد في المقدار والقوة الى اقصى ماله
من الكمال فاعلم ان حال استكمال النفس في اغذية النفسانية والعقلانية هذا المنوال فان النفس بقوتها الادراكية
احضرت عندها صورة محسوسة فاول ما تصرفت فيها بقوتها المتصرفة هو ان نزعها عن كدر المادة التي هي كالفضلة
الاولى للغذاء والمادية لاهل العقوبة والجزاء ونحو هذا الفعل من النفس بالاحساس وهو تصرف فعلي من النفس وهو
كمال انفعالي للحواس ثم وقع منها تصرفا اخر في تلك الصورة وهو تقشيرها مرة اخرى تقشيرا اتم حتى خلعت عنها الغشاوة
المادية وهذا هو التخيل والتصوير والصورة عند ذلك كمال للخيال وغذاء له ونسبتها اليه نسبة المحسوس الى الحس
ثم فعلت فعلا اخر بحيث انتزعت منها المادة وعوارضها بالكلية الا انه بقي لها علاقة الى المادة بحيث تضاف الى
المادة مخصوصة وهو التوهم ثم اذا عملت فيها عملا اخر نفضت عنها اثار المادة وعوارضها وعلائقها وشواغلها
فصارت لها سابقا السبب العقل الذي هو ملك من الملائكة الله لانها تخلصت من الذنوب والجرائم المادية الظلمانية
الحرمانية بالكلية واستغفرت وتابت واناب ورجعت وابت والتائب من الذنب كمن لا ذنب له فانظر الى حكمة
الصانع كيف ابدع قوة فاعلة تجعل المحسوس علا تجعله معقولا وعاقلا فاعلم مما ذكرنا ان لكل شيء من الاشياء سكونا
طبيعيا حاصلا نحو الاقصى والمقصد الاسنى ولكل سائل سلوك نحو العالي ولكل عال رحمة وعناية بالسافل تشبها
بالمبدء الاول في افاضة الخيرات كلها واعلم ان الغذاء مثلا كالمغتذي متطورا بالاطوار ومتسمي في كل طور ومقام
باسم خاص مناسبة فادون المنازل وادناها عنصر بعد الاستحالات جسم مركب جمادي كالحنطة والخبز والزبيب ثم
بعد مراتب التصرفات دم وخلط صالح ثم لحم وغضروف وعصب ثم بخار لطيف حار ثم صورة حاسة ومحسوسة
ثم صورة خيالية ثم صورة وهمية او عقلية وهلم الى درجة مشاهدة الانوار الالهية ومعاينة الصفات الالهية
والاسماء الربانية فيكون لها في كل مرتبة من المراتب الخلقية والامرية بحسب كل كسوة وخلعة من الاكسية والخلع

النورانية والظلمانية اسم خاص فضرب الله مثلا للذين امنوا منك ودرجاتك في العرفان والارتقاء الى ان
ان يصير نورا على نور بشجرة الزيت في ارتقائها الى غاية الكمال وسلوكها الى سبيل الاهتداء بعالم النور
المحسوس ووصولها اليه حتى يصير نورا على نور فالشجرة الزيتونة بمنزلة النبات بثمر غذاء وطعاما لطيفا للانسان
الكامل الذي هو اشرف خلق الله وجد الذاهب الى ربه كالخليل حيث قال اني ذاهب الى ربي سيهدين وكموسى
حيث قال اني انست نارا وكنبينا صلى الله عليه واله حيث قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا والزيتونة بمنزلة الا
والاغذية التي يتناولها الانسان ويدخلها في جوفه والمشكوة بمنزلة البدن الانساني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور
لا على التساوي الاختلاف السطوح واشتغلها وهكذا حكم الجسد الانساني في قبوله لانوار الحس والحركة لاهل الادراك
والزجاجة القلب باعتبار تجويفه الذي يكون مكانا للروح الذي بمثابة دهن الزيت والمصباح هو الروح النفساني
المنور بنور النفس الانسانية وتلك الروح لغاية قربها من عالم الغيب والملكوت يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار من خارج لان العقل الذاتية ليست امورا خارجة عن ذوات المعلومات فالقابل لنور النفس وان كان مفتقرا في
الاستنارة الى العقل الفعال لكنه غير مفتقر الى سبب خارج عن ذاته فكانه مكتف بذاته عن السبب واما وصف
الزجاجة بانها كوكب دري فذلك لكون القلب في الحقيقة هو تجويفه الذي يمتلي بنور الروح الحيواني ويتنور بدنها
كونه متوقدا من شجرة مباركة فلكونه مادة روحه من الاشجار والنباتات الغذائية الكثيرة البركات لحصول الارواح
ونفوسها وعقولها منها ومن موادها بعد استحالات وحركات كثيرة كما ان الزيت انما من شجر الزيتون بعد عصر
شديد واما وصف الشجرة بانها لا شرقية ولا غربية فان الطف الاغذية واعدل الامزجة انما يكون في البلاد والبقاع التي
كانت في اوساط الربع المكشوف من الارض كما هذا تاويل الاية في العالم الانساني البدني وهو
عالم صغير جسماني ولها تاويلان اخران احدهما في عالم الافاق والثاني في عالم الانفس اما الاول فالمشكوة عالم الاجسام
والزجاجة العرش والمصباح الروح الاعظم والشجرة هي الهيولى الكلية التي مادة الصور الاجسام وصورها المختلفة التي بمنزلة الاغصان
والاوراق وهي في نفسها مظلمة يكون حظها الا انها اخس الجواهر الملكوتية وادناها وهي غاية عالم الارواح وبداية عالم الاجسام
والاشباح يكاد زيتها وهو عالم الارواح النفسانية يضيء بانوار العقول الفعالة ولو لم تمسسه نار نور القدرة
الازلية وذلك لقرب طبعها من الوجود نور على نور فالاول نور الوحدة الالهية والمعرفة الربانية والثاني نور
الروح الاعظم والعقل الفعال اذ الاول نور العقل الفعال والثاني نور النفس الكلية التي هي نور العرش وهو
مستوى نور الرحمة الرحمانية العقلية التي هي كصورة الرحمن فيكون نورا على نور كقوله الرحمن على العرش استوى

وفي قوله يهدي الله لنوره من يشاء اشارة الى فيض نور الرحمانية منقسم على كل من يرى الى ايجاده
من العرش الى الثرى وأما التأويل الاخر فهو الذي افاده الشيخ ابو علي ابن سينا واوضحه
شارح اشاراته وموضح شبهاته فلسيهما نزلا على مراتب النفس الناطقة في درجاتها الى عالم الربوبية
فكانت المشكوة العقل الهيولاني لكونها قابلة للنور اتم قبول كالكوكب الدري والشجرة الزيتونة هي القوة
الفكرية والفكر لانها مستعدة لان يصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب لكونها مباركة لما
يترتب عليها ويحصل منها من حدود ونتائج البراهين الحقة وكونها لا شرقية ولا غربية لكون الفكر يجري في المعاني
الكلية والمفهومات الذهنية والقضايا المعقولة ليس من غرائب الوجودات الحسية الهيولانية ولا من شرق
العقول الفعالة القائمة بانفسها والزيت هو الحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار القوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل نور
على نور هو العقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح العقل بالفعل لانه نير بذاته
من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار هو العقل الفعال لان المصباح يشتعل منها اعلم ان قوله تعالى
لا شرقية ولا غربية اذا حمل الشجرة الزيتونة على الامر العقلي يكون معناه انها خارجة عن جنس الامكنة والاحياز كما انها
للفلك انه لا حار ولا بارد اي يكون خارجا عن جنس هذه الكيفيات الملموسة واما اذا حمل على الامر الجسماني كالنور
الذي يحصل من الزيت او القلب الصنوبري فيكون معناه الامر المتوسط كانه بينهما كما يقال للماء الفاتر انه لا حار
ولا بارد ويمكن حمل الشرقي والغربي على الاخرة والدنيا عند ما يراد من الشجرة القوة الفكرية او الهيولى ومعنى سلب
الطرفين عنهما مع تحمل الوجهين واما التوسط بين هذين الضدين او الخروج عن جنسهما او يمكن حمل الشرقي
والغربي على الوجوب والامكان فان ذات الباري جل اسمه مطلع انوار الوجودات وعالم الامكان مغرب تلك
الانوار وغير انوار كواكب الحقائق الامكانية فح ينبغي ان يراد بالمشكوة الطبيعة الكلية السارية المختلفة في الاجسام
والزجاجة النفس الكلية المشتغلة ذاتها القابلة في النور اتم قبول والشجرة الزيتونة هي القدرة الالهية المشتعلة الى
الايجادات الحقائق المختلفة حسب اقتضاء الاسماء الحسنى وصور علم الله المتعلقة على مظاهرها المختلفة وموادها
المفصلة والقدرة الالهية لكونها امر انسبيا لازمة للذات لا حقيقة ليست شرقية ولا غربية بالمعنى المذكور والزيت هو
ارادة الله الموجبة للاضاءة والاشراق من غير افتقار الى انضمام الداعي اليه لكونه تعالى تام الفاعلية والايجاد مستقل
القوة والقدرة لاشراق نور الوجود ستر على العالم وان لم تمسسه نار العلة الغائية والمصلحة الخارجية والمصباح

العقل

العقل الكلي اي عالم العقول لكونه برايا لتقدسه عن شوب القوة والاستعداد ومنورا بالنور الفائض من الحق الجوا
على انه عند مشاهدته للحق سبحانه وشروق نور الله عليه فكان نورا على نور يهدي الله لنوره من يشاء من عباده
هو جميع الوجودات الممكنة الذوات المهتدية بنور الوجود الى غاياتها الذاتية بتوسط نور الاول الابداعي العقلي الذي
هو غاية عالم الامكان يمكن ان يراد بالشجرة الزيتونة مجموع عالم الاجسام فانه كشجرة زيتونة لا شرقية
ولا غربية لان مجموع المواد والجهات وما حواه من حيث المجموع ليس في افاق مكان ولا جهة دون جهة والوجود المطلق
والطبيعة السارية فيه انها الاستعداد لقبول الاشتعال والاستضاءة بمراتب الانوار قوة وضعفا حسب نفاذ
في المواد القابلة وصورها من الصور الجسمية الفلكية والعنصرية والمشكوة هي الهيولى الكلية اي مجموع الهيوليات
والمصباح هو النفس الكلية اي مجموع عالم النفوس المتعلقة بالاجسام المختلفة في الاشتعال والنورية ونوره العقل الكلي
اي جملة العقول المقدسة المنورة بنور المعرفة الالهية على تفاوت مراتبها وكما ان اجزاء المصباح ومواضعها متفاوتة في
الانارة والاضاءة وفي وسط اجزاء المتصلة موضع جزء هو اقوى الجميع قوة ونورية فكذلك في العقول الفعالة
عقل اول هو اشرفها الكائنات وجودا واقواها نورية واشراقا وهو الحقيقة المحمدية المنورية بنور معرفة الله بلا
واسطة فيكون نورا على نور ولا يتنور من سواه بنور الحق وشهوده الا بتوسطه فصح قوله ص لو كان موسى في زمني
ما وسعه الا اتباعي في قوله تعالى هذا النور هو المحمدي الكاشف
حقائق الاشياء كما هي والغاية المترتبة على وجود السابقين الاولين من الانبياء لانه بعد طول عالم الامكان
الذي عبر عنه بالرحمن والثمرة الحاصلة من شجرة وجود الارض والسماء والصراط المستقيم الى حضرة الرب تعالى
وفطرة الله التي فطر الناس عليها فالخلق مفطورون بقبول النور المحمدي والنفوس مجبولة على طاعة الشريعة
النبوية للوصول الى المقام المحمود اذا لم يطرء الضلال عن سلوك الطريق والغواية عن الذهاب الى الغاية
المقصودة وفي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله نوري وعنه ايضا ان الله خلق آدم
على صورة الرحمن اي الحقيقة المحمدية خلقها على صورة اسم الرحمن كما خلق ابليس من صورة الاسم المشتق وعنه
صلى الله عليه وآله ان الله خلق نوري من نور عزته وخلق نور ابليس من نار عزته للاشعار بان النور النبوي
الختمي صلى الله عليه وآله ليس من جنس سائر الارواح قوله ص لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فنظرا الى كون
وجدان من كان اسنى احواله وازلها كالبشرية والطعم والشرب واغنى عنهما الرب تعالى كيف يكون من جنس من لا يكون
اشرف احوال الدنيا المعرفة والفكر حاصلة عنده فان الحيوانات والنفوس الارضية بل النفوس السماوية بهم احلام

ان يصعد اعمالها الى عالم الالهية واما الروحانيات العقلية ففي متفاوتة القرب والبعد وما يصل الى الله ويقع
مقبولا عنده تعالى بلا واسطة من غير لا يكون الا الطاعات المحمدية والعبودية الاحمدية من انوار المعارف الالهية الفايضة على
ذاته الشريفة من غير وساطة احد فلا يكون طاعة غيره مثل طاعته الا متابعته وبواسطته لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم
كدعاء بعضكم بعضا   قال سهل بن عبد الله التستري وشيبان الراعي انا سمعنا من الخضر عم انه قال خلق الله نور
محمد من نوره وصوره وصدره على يديه فبقي ذلك النور بين يديه تعالى مائة الف عام فكان يلاحظ في كل يوم وليلة سبعين
الف لحظة ونظرة يكسوه في كل نظرة نورا وكرامة جديدة ثم خلق منها الموجودات كلها انتهى وفيه اشارة الى صدور الكائنات
وصورها واثارها كل لحظة عنه واعتبر بصدور بتوسط نور وجود الامكان الاشرف والجهة المحمدية والفيض الاقدس الذي
هو بذر الموجودات وسببها الذاتي الفاعلي المتقدم وثمرة شجرة الكائنات وسببها الغائي المتاخر فهو الاول والاخر لكونه
لب الالباب والوجود خاتمة الكتاب   فانظر ايها العارف في حكم الصانع البديع وجود النافع المنيع الرفيع
كيف بدء بالعقل وختم بالعاقل وبينهما امور متفاضلة متواصلة فالعقل الاول بذرة العقلاء ومبدء الفضلاء وما
علاه من العقول المتقدمة على الاجسام سيقانه والنفوس الكلية اغصانه والاجرام الفلكية عروقه واما سوى البسائط
اوراقه والنفوس الارضية ازهاره والنفوس الادمية نفايس اثماره والعقول المستفادة لبوب حبوبه وانواره والنور
المحمدي لب لبابه ودهنه وضوء سراجه فاعلم ما ذكرناه وتحقق ما ينبئ عليك ونبه ولا تحمله على المجاز الشعري بل على التحقيق
البرهاني قال تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ولا مثل امر مما يقول كونوا ربانيين وان لم تقدر على ذلك فيكفيك ما سمعته
من غيرك فان المؤمن مرآة المؤمن قال بعض العرفاء في مناجاته الهي ما الحكمة في خلقي فالهم الله الحق الجواب بقوله ان الحكمة في خلقك
روية مرآة روحك ومحبتي في ملكك فما اعظم رتبة العبد المؤمن وما اجلها حيث يصير صفحة قلبه مرآة لوجه الحق مظهرا لذاته جل
فانه لذاته ينظر الى قلب المؤمن وقد ورد في الخبر ان الله في كل يوم وليلة ثلثمائة وستين نظرة الى قلب المؤمن ويؤيد ذلك
قوله صلى الله عليه واله ان الله لا ينظر الى صوركم واعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم ونياتكم وقوله الم يعلم بان الله يرى وقد ورد
في الحديث القدسي انه قال تعالى كنت كنزا مخفيا فخلقت الخلق لاعرف وهذه الثمرة للخلق والايجاد وهي معرفة الله انما تتحقق
العبد المؤمن اي العارف لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وقد ثبت ان الانسان العارف
غاية الايجاد الافلاك والعناصر والمركبات لقوله تعالى في الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك ويؤيد ذلك قوله
سبحانه لا تدركه الابصار وقوله الا انهم في مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط   الا ان تفهم
من هذه الاسرار ان ادراك ذات الحق جل جلاله بعلم مستانف لا يمكن لاحد الا في مرآة قلب المؤمن المتقي ولهذا نبي العالم

وخلق الكون وابدع انتظام لقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد وقوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون ومما يؤيد ما ذكرناه قوله صلى الله عليه واله من راني فقد راى
الحق وقوله سبحانه من يطع الرسول فقد اطاع الله وفي الحديث عنه صلى واشوقاه الى لقاء اخواني من بعدي وفي قول
كميل بن زياد عن امير المؤمنين عم مثل ذلك في كلام طويل وقول النبي ادبني ربي فاحسن تاديبي ويشير الى ذلك وفي قوله سبحانه
ونفخت فيه من روحي تنبيه بليغ عليه وكذا قوله تعالى وحملها الانسان وفي رموز بعض اصحاب القلوب في تفسير قوله
تعالى كنت كنزا مخفيا الحديث العبودية بغير الربوبية نقصان وزوال والربوبية بغير العبودية محال ومن الاشارات
الى هذا المقصد قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها ومنها قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين
اموالهم وانفسهم بان لهم الجنة ومن التاييدات للطيفة لهذه الدعوى قوله تعالى انه كان ظلوما جهولا وقوله ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات اذ قد علم من جميع ذلك ان الانسان لا ينظر الحق وشهوده انما هو معرفة الحق لا الانسان
ولا غيره من موجودات عالم الامكان وانا للتراب ورب الارباب وقريب من هذا ما قاله بعض المحققين من الحكماء
ان القائل بان الواجب موجود والعاقل لهذه القضية من عالم الامكان ليس هو ذهن من الاذهان بل نحو من انحاء
البرهان فانظر الى قوله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى
وقوله فاوحى الى عبده ما اوحى ما كذب الفؤاد ما راى   يا ولي انظر الى التفاوت بين مرتبة
موسى على الجبل وبين مرتبة سيدنا ونبينا صلى الله عليه واله فانظر كيف يتغشى عليه عند ملاحظة التجلي الواقع على
الجبل فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا ثم تاب واستغفر من طلب ما لا ينبغي له درجته ذوقه وان النبي
صلى الله عليه واله حكى انه في ليلة المعراج وضع الله يده بين كتفي على كتفي فوجدت بردا انامله بين ثديي وهذا الحديث
ما يدل دلالة واضحة على عشقه تعالى لحبيبه واكثر في ما ذكرناه ضم اليه ما سمعته من حديث بت عند ربي وحديث لي مع الله
وسائر ما نقلناه في هذا الباب ليظهر لك حقيقة مقامه وحقيقة كلام اخيه وابن عمه ومساهمه في همومه وغمه وشركه
في لحمه ودمه ووارث خصوصه وباب مدينة علمه حيث قال سلام الله عليهما والهما رأى قلبي ربي وقوله ما نظرت
الى شيء الا ورأيت الله قبله امنا الا لقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل   اعلم ايها الحبيب انه لا يعرف
النور الا النور بل كل مرتبة منه لا يعرفها الا الواقع في جنس تلك المرتبة فالنور الحسي يدرك النور الحسي والنفسي
والعقلي العقلي فلا يدرك نور الكواكب الا نور البصر والا انوار المحسوسات الا انوار الحواس بشرط مناسبتها لها في كيفياتها
المختصة بها فالقوة اللمسية من جنس كيفيات الاربعة التي هي اوائل الملموسات الا انها معتدل متوسط بينهما او قد

ان المتوسط بين الاطراف بمنزلة الحالى عنها فلذلك يقبلها ويدركها ويحسها وكذا الرطوبة اللعابية الغابضة في جرم
اللسان ما لا طعم لها في نفسها لكن من شانها ان تتكيف بكيفية ذى الطعوم بدركها القوة الذوقية الشايعة فيها لمناسبتها
الى الطعوم مع كونه واقعة في جنس الكيفيات الطعمية وقس عليه ساير الحواس والمدارك وهلم الى عالم العقول
معا فوقه وفي المثل لا يحمل عطايا الملوك الا مطايا الملوك لا يعرف الله غير الله وسئل بعض المشايخ ما الدليل
على الله فقال دليله هو الله وسئل العلامة الرازى فخر الدين عن الشيخ العارف نجم الدين بم عرفت ربك فقال
بواردات ترد على القلوب فتعجز النفوس عن تكذيبها وتم دلاله العقل علم بدئ عن مدارك غايات العقول السليمة
وقال بعض المحققين دليل معرفة الله للمبتدى عقله وارادته اذ هما يبعثاه عن معرفتها وان كانت دليله ضعيفة
تشبيهاتك المشاهدة التامة نسبة اليه الى الثمرة فالمحرك للقلوب الى الحق هو انه نعم لا احصى ثناء عليك انت
كما اثنيت على نفسك قال بعض المشايخ ان الله تعالى اوحى الى رسول الله صلعم ليلة المعراج يا محمد كنت دايم الاوقات ناظر
او مستمعا فانه الليلة سامع وناظر الى القايل والمنظور اليه فاوحى الى عبده ما اوحى
ذ شرح مهمته الانسان الكامل والعالم الصغير مظهر اسم الله الجامع لمظاهر الاسماء كلها وهو خليفة الله في ارضه ومثال نور الله
وهو الكلمة الاسماء الله وفي الارض الله قال الله سبحانه وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئونى باسماء
هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت السميع العليم ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم
في واحد واعلم ان كل موجود من الموجودات التفصيلية التى هى اجزاء هذا العالم مظهر اسم خاص من اسماء الله تعالى
فكما ان اجزاء العالم منها اجناس وانواع واشخاص وجواهر واعراض كم وكيف ومتى واين ووضع واضافة وفعل
وانفعال وملك وكذلك في الاسماء الالهية اسماء جنسية ونوعية وجوهرية وعرضية مكية وكيفية وغيرها
والتعل بالنعل وكان في الانسان الكامل والمظهر الجامع يوجد جميع ما يوجد في عالم الاسماء او في مظاهرها
الالهية فكما ان الاسماء كلها بحسب معانيها التفصيلية مندرجة في معنى اسم الله مجملة فكذلك جميع مظاهرها
التى هى اجزاء العالم الكبير الامانية محققة في مظهر اسم الله الذى هو الانسان الكامل والعالم الصغير باعتبار والكبير
بل الاكبر باعتبار آخر وهو اعتبار احاطة العلمية المنبعثة عن معدن علم الله بجميع الموجودات ومبادئها وغاياتها
وصورها ومعانيها كما اشار اليه امير المؤمنين وامام العارفين الموحدين وانت الكتاب المبين الذى
باياته يظهر المضمر وتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر فنقول في تبيين ما ذكرنا من المقدمات
وتوضيح ما ادعيناه من الحكايات اما ان كل ممكن من الممكنات مظهر اسم خاص فلان المناسبة يجب ان تكون

بجز

ثابته بين المفيض والمفاض عليه فتعدد الكمالات وكثرة صور المعلومات يدل على تحقق تلك المعانى
الكمالية والجزئيات في اسبابها وعللها على وجه اعلى واتم من غير لزوم تكثر وتجسم في عللها الاولى وكما
ثبت في الحكمة المتعالية وليس المراد من كل اسم من اسماء الله الا ذاته تعالى ماخوذة مع صفة خاصة من
الصفات الكمالية او الاضافية او السلبية كالحى والقادر والقدوس فانه تعالى متصف بجميع الصفات
الحسنة الكمالية ومنزهة عن جميع النقايص والمثالب والعيوب وله الاضافة القيومية الى كل ما سواه
فبملاحظة اتصافها بما هو من قبيل الاول منشاء الاسماء الجمالية اللطفية الثبوتية وبملاحظة تقدسها
عما هو من قبيل الثانى منشاء الاسماء الجلالية القهرية السلبية وبملاحظة اشراق نوره وشهوده وافاضة
جوده وجوده على الموجودات منشاء الاسماء الاضافية التعلقية ولما وجب تحقق المناسبة بين المفيض والمفاض
عليه فكل ما كان اشد مناسبة كان اقرب في درجة المعلولية وكل فاعل حقيقى للممكنات فهو علة غائية ايضا كما
حققناه في موضعه فيجب ان يكون الصادر منه في سلسلة بحسب القرب والبعد الاولى صاعدا اليه في سلسلة
اخرى بحسب البعد والقرب الصعودى وهذا امر ظاهر بحسب الاستقراء التام في كل حركة مكانية صادرة عن
فاعل طباعى لاجل غاية ذاتية وله بيان تفصيلى يحتاج الى استقصاء مباحث العلة والمعلول واحكام العلة والمعلول
واحكام العلة الغائية متاخرة في الوجود عن العلة الفاعلية كما انها تحت الكون ام تكونا ذاتا واحدة كما انها فوق
الكون فاذا تقرر هذا فنقول الموجودات الصادرة عنه تعالى في سلسلة الابداء هو العقل الاول والممكن الاشرف
ثم الاشرف فالاشرف والى الاخس فالاخس حتى انتهت نوبة الوجود الى الاجسام وهى مواد الصنايع الالهية بمنزلة قطع
الخشب للنجار ثم يبتدئ منه الاستكمال بالصور والارتقاء الى غاية الكمال فيتصور بصورة بعد صورة وهيئة
بعد هيئة كالصور والهيئة المترادفة على الخشب بفعل التشكلات والتخطيطات المتواردة عليه من صنع النجار فمنها
الصور على المواد بحسب تكامل الاستعداد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف والبراءة عن النقص والقيود
والتجرد عن الدنو والقصور الى العقل المستفاد المتصل بالعقل الفعال وهو اعلى مرتبة الوجود العالم الامكانى فيكون
مشتملا على صور جميع الموجودات عقلية وحسية من حيث ذاته ونفسه وحسه وجسمه كما يشير اليه العقل المستفاد عاد
الوجود الى المبدء الذى ابتدا منه وارتقى الى ذروة الكمال كما هبط منها كما بدا اول خلق نعيده وكما ان العقل الاول
مشتمل على جميع ما صدر منه من الجزئيات والوجودات والصور والهيئات بحسب الفطرة الاولى فهذا العقل الاخير الذى
وقع بازائه بل يكون عليه بوجه كما اوى اليه نظر الواعين في الرياضة والبرهان المعتبر في التجرد والايمان متفل

على جميع ذلك بحسب التحصيل والاكتساب للفطرة الثانية الوجودية المطابقة للفطرة الاولى العلمية القضائية وهذا
مفاد قول فاضل الفلاسفة ارسطاطاليس من اراد الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة ثانية فان الحكمة عندهم هي التشبه
بالاله بحسب الطاقة البشرية وهي انما تحصل بحصول العقل الفعال   وههنا دقيقة اخرى لا يجدد
جماهير الفضلاء الا من يد بكافة فضلا عن غيرهم من اسراء الوهم والخيال وهو ان العقل الفعال مع انه فاعل متقدم على جميع
من الحكمات فهو بعينه ثمرة حاصلة من وجودها المترتبة في الاستكمال والارتقاء الى الكمال وهذا اعجب عجايب مع انه
حق لا مرية فيه هذا الفقير المنكسر البال المشوش الحال   ان اسماء الله تعالى شاملة على جميع الحقايق
المطلقة والعينية وجميع الحقايق الجوهرية والعرضية وكما انك اذا نظرت في حقايق الاشياء وجدت بعضها متبوعة
مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة فتقول على المتبوعة انها الجواهر وعلى التابعة انها الاعراض فاعلم ان بعض الجواهر
باعتبار اشتراك الجواهر فيه واتحادها في عين جمعه مظهر الذات الالهية من حيث متبوعيتها وبعضها باعتبار ان الاعراض
حسب اختلافها واشتراكها في مفهوم العرضية العارضة لها مظاهر الصفات التابعة للذات مع اشتراكها في كونها
صفة تابعة لها من حيث المفهوم والعنوان كان الوجود واحدا للذات والصفات كما ان حقيقة الجواهر لا تزال مكتنفة
بالاعراض كذلك الذات الالهية مع اعتبار صفة خاصة اسم خاص من الاسماء الكلية او الجزئية وكما ان الصفات المخصصة
للجواهر كالفصول وغيرها بعضها اعم وبعضها اخص كالفصول البعيدة والقريبة وتوابعهما حتى يصير الجواهر
بتخصيصها او انضمامها جنسا خاصا او نوعا فكذلك من الصفات الالهية ما هي اعم واكثر حيطة ومنها ما هي اخص واقل
حيطة فيكون الاسم الحاصل من انضمام ما هي اعم بمنزلة الجنس لما هو بمنزلة النوع العالم بالقياس الى السميع البصير
وكما ان من اجتماع الجواهر البسيطة يتولد جواهر اخر مركبة كذلك يتولد من اجتماع الاسماء الكلية اسماء اخر وكما ان
الجوهر قد يكون مركبا خارجيا من اجزاء معنوية كالمادة والصورة او من اجزاء متخالفة الطبايع كالمركبات المعدنية
والنباتية والحيوانية فكذلك في انواع الاسماء ما هو بسيط حقيقي واحد تفصيلي كالحي فان مفهومه مركب من الذات والحياة
وما هو مركب كالحي القيوم وكما ان كليات الجواهر والانواع منحصرة فكذلك كليات الاسماء منحصرة وكما ان اشخاص
الجواهر غير متناهية فكذلك فروع الاسماء غير متناهية وكما ان الجملة مشتركة في طبيعة واحدة وجودية لان الوجود
الممكن حقيقة واحدة وهي المسمى بالنفس الرحماني والهيولى العقلية الكلية الكاملة لصور الجواهر العقلية والحسية
وحقايقها كذلك الاسماء الكلية يشملها ذات واحدة الهية جامعة لجميع الاسماء على اختلاف معانيها ثم لما كانت الشئون
الالهية المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو في شأن غير متناهية مع تناهي ضوابطها المكررة الوقوع شأن

الاعراض

الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات متناهية وكما ان امهات الاعراض منحصرة في تسع مقولات كذلك
في امهات الصفات وكلياتها توجد معان تناسبها تلك المقولات فكل ما في الوجود دليل وآية على ما في الغيب
فالقيوم مناسب للجوهر والقدوس للانواع المجردة منه والمصور للصور الجوهرية والاول والآخر يناسبان مقولة
متى والرافع والخافض الآن يناسب مقولة الاين والمتقدم والمتأخر لمقولة الوضع والمحصي للكم المنفصل
والكبير والعظيم والباسط للكم المتصل والسميع والبصير للكيف النفساني والاعلى للاضافة وما لك الملك للجدة
والمبدع للفعول والقابل التوب للانفعال وهذا الاستقصاء يظهر ان كل معنى من المعاني الموجودة في العالم
يكون ظلا او ما على ما في غيب عالم الاسماء ثم في غيب عالم القضاء الالهي اعني القلم العقلي ثم في عالم القدر
النفساني اعني لوح العلوم القضائية المسمى بام الكتاب ثم في عالم الواح السماوية ونفوسها الانطباعية الخيالية
المسمى بكتاب المحو والاثبات والفرقان المبين لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
ثم انكشف لك وتبين مما يرد عليك ان هذا العوالم كلها كتب الهية وصحف ربانية
لانها المتضمنة لصور الحقايق والمعاني والمشتملة على الارقام والخطوط الدالة على المعاني المحامد السبحانية
والاثنية الربانية يتلوها القارئ العارف بقوة فكره وصفاء سره وسلامة طبعه عن كدورات هذه التعلقات
وتجرد ذهنه وجلاء عينه عن علوق هذه الغشاوات فيطالع ما فيها ويتدبر في معانيها ويترقى من بعضها الى بعض
حتى يصل الى منتهاها واقصاها ومحلها وناظمها فسبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي
باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير   الانسان الكامل كتاب جامع لآيات رب القدوس
سجل مطوي فيه حقايق العقول والنفوس وكلمة كاملة مملوة من فنون العلوم والشئون ونسخة مكتوبة من شأن
كن فيكون بلا مداد من الكاف والنون لكونه مظهر اسم الله الاعظم الجامع لجميع الاسماء فمن حيث روحه وعقله
مقدس مسمى بام الكتاب لكونه مشتملا على معظم الحقايق العقلية الكلية على الوجه المقدس العقلي ومن حيث قلبه
الحقيقي اعني نفس الناطقة كتاب اللوح المحفوظ لكون نفوسه محفوظة ابدا بحفظ قلم الكاتب لهذه الارقام النفسانية
المعقولات التفصيلية في لوح قلبه ومن حيث نفسه لكون الحيوانية المثالية للصور المثالية كتاب المحو والاثبات من
حيث لجملة الحيوانية القائمة بالطبقة الجارية المشابهة جرم السماء القابل لانوار الحواس والضياء وهو جبلي وسجل هيولاني
والعرضي اجاده وتكوينه لمجرد المشق والحساب كالمشق والتراب الفائدة التمرين لطفل النفس قبل ان يبلغ مقام
الرجال مثل لوح الاطفال ولهذا مما يمحو اما فيه وينطوي سريعا لكونه من جنس كتاب فجار الملقى في النار واما ماسوى

من الكتب الاربعة الاصول فهي كلها صحف مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة باقية الى يوم الدين لا يمسها الا
المطهرون من الحجب الجسمانية لكونها في عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون
وهذا الكتاب الاخير المحاذي لصورة السماء محترق اوراقه بنار الطبيعة كما ان سجل دورات السماء مطوي
يوم القيمة لقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب ولكن بمقتضى كما بدانا اول خلق نعيدها
مثله يوم القيمة ويحشره وهو البدن الاخروي المنبعث من هذا البدن الداثر الدنيوي المقبور بعد الموت
ويؤتى كتابه يوم القيمة وهو الكتاب الذي اشير اليه بقوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة
كتابا يلقيه منشورا اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم حسيبا وهو الكتاب المنقسم الى كتاب الفجار الذي يلقى في النار و
الى كتاب الابرار الذي ياتي امنا يوم القيمة لقوله افمن يلقى في النار خير ام من ياتي امنا يوم القيمة وهما المشار
اليهما بقوله تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين وقوله ان كتاب الابرار لفي نعيم

ثم وقعت الاشارة الى ان الانسان الكامل كلمة جامعة وانموذج مشتمل على ما في الكتب الالهية التي كلها انوار
مكنونة بيد الرحمن منقوشة على صحائف الاكوان مستورة عن اعين العميان كما ان الروح الاعظم جامع
لجميع ما في العالم الكبير لكونه مبدا الكل وصورة الكل وغاية الكل وبيده العقول والنفوس وثمرة شجرة
الافلاك وما فيها من انوار العقول والنفوس فلان نريد ان نشرح لك مراتب العالم الانساني واسمائه و
نبين ان الروح الانساني والعقل الاخيري درجة القرب عند افق عالم العود والصعود والنزول وسلطانه
يوم القيمة ويوم الفصل كسلطان الروح الاعظم يوم الازل لاشتمال كل منهما على جميع المراتب الوجودية
بل العقل الاول والروح الاخير هو الحقيقة المحمدية ذات وحدة وظهرت مرتين مرة في الادبار الى الخلق

